

إِمَامُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

أَبُو مَنْصُورٍ الْمُبَازْزِيدِي

وَأَرَاؤُهُ الْكَلَامِيَّةُ

الدَّكْتُورُ عَلِيُّ عَبْدُ الْفَتَّاحِ الْفُرْقَانِي

أَسْتَاذُ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
كَلْبَةُ الْأَدَابِ - جَامِعَةُ عَيْنِ شَمْسٍ

مَكْتَبَةُ وَهْبٍ

١٤ شارع الجُمُعَةِ - عَمْرٍاءُ - الْقَاهِرَةُ
تَلْفُونُ: ٠١١٠٠٧٤٧٠ - فَاكْسُ: ٢٣٩٠٣٧٤٦

الدكتور علي عبد الفتاح المغربي
استاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة عين شمس

إمام أهل السنة والجماعة
أبو منصور المباركي
وآراؤه الكلامية

رسالة دكتوراه بمرتبة الشرف الأولى
كلية الآداب - جامعة القاهرة

مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية - عابدين

القاهرة تليفون: ٢٣٩١٧٤٧

فاكس: ٢٣٩٠٣٧٤٦

اسم الكتاب: إمام أهل السنة والجماعة

أبو منصور الماتريدي وأراؤه الكلامية

(رسالة دكتوراه)

اسم المؤلف: الدكتور على عبد الفتاح

المصري

الطبعة الثانية

١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

مكتبة وهبة، ١٤ شارع الجمهورية -

عابدين - القاهرة.

٤٥٦ صفحة: ١٧ × ٢٤ سم

رقم الإيداع: ١٨٤٦ / ٢٠٠٩

الترقيم الدولي I.S.B.N

977 - 225 - 243 - 0

تحذير

جميع الحقوق محفوظة لمكتبة وهبة
(للطباعة والنشر). غير مسموح بإعادة
نشر أو إنتاج هذا الكتاب أو أى جزء
منه، أو تخزينه على أجهزة استرجاع
أو استرداد إلكترونية، أو ميكانيكية،
أو نقله بأى وسيلة أخرى، أو تصويره،
أو تسجيله على أى نحو، بدون أخذ
موافقة كتابية مسبقة من الناشر.

All rights reserved to Wabbah Publisher.
No Part of this Publication may be
reproduced, stored in a retrieval system,
or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording
or otherwise, without the prior written
permission of the publisher.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى الباحث في جد ومثابرة...

إلى من أوقف حياته على الفكر...

إلى أحد رواد التجديد في الفكر الفلسفي الإسلامي...

إلى الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي...

أهدى هذا الجهد العلمي المتواضع... نحية إعزاز وتقدير ووفاء..

دكتور

على عبد الفتاح المغربي

ما فيه من أوجه القصور وأضافوا إليه، وقام على عاتقهم انتشار المذهب فى كافة أرجاء الدولة الإسلامية، كذلك نال الأشعرى والأشاعرة من بعده حظاً كبيراً من العناية من كُتّاب الطبقات والتراجم قديماً، فذكرهم معظم المؤرخون وذكروا أقطاب المذهب، ونالوا أيضاً عناية الباحثين المعاصرين من مسلمين ومشرقين، أما الماتريدى فلم ينل مثل هذه العناية، فغفل عن ذكره معظم كُتّاب الطبقات والتراجم، وحتى أولئك الذين ذكروه من كُتّاب الطبقات من الحنفية مروا عليه مر الكرام، وأيضاً لم ينل الماتريدى عناية الباحثين المعاصرين، فلم تقم أية دراسة مستقلة عن شخصية الماتريدى وآرائه -فيما نعلم- وقامت بعض الدراسات القليلة عن مذهب الماتريدية، وأيضاً قامت دراسة عن أحد كبار أتباعه هو أبو المعين النسفى، ولقد كان هذا دافعاً لنا إلى دراسة الماتريدى ومذهبه، باعتباره مؤسس مذهب الماتريدية التى تتسبب إليه، ونريد بذلك أن نلقى الضوء على آرائه الكلامية، التى تناولها من بعده أتباعه بالشرح والتفصيل دون أن يضيفوا إليها شيئاً، بل كانوا مخلصين لآراء أستاذهم ومؤسس المذهب.

والماتريدى يعتبر مؤسس علم الكلام السنى، أى الذى يقوم على نصرته عقيدة أهل السنة عن طريق العقل، وهو وإن كان معاصراً للأشعرى الذى قام بنفس المحاولة، إلا أنه لم يثبت وجود صلات بينهما، أو معرفة أحدهما آراء الآخر. كذلك فإن طريقة الماتريدى ومنهجه فى تلك المحاولة، مخالفة فى بعض جوانبها عن منهج الأشعرى، وقد كان لها ما يميزها عن طريقة الأشعرى، وإن كان الاتفاق بينهما كبيراً فى الهدف وطريقة الوصول إليه، لذا كان لابد من التعرف لآراء الماتريدى، وعدم الاكتفاء بمعرفة رأى الأشعرى كممثل لآراء أهل السنة.

ودراسة آراء الماتريدى تتصل بدراسة التراث الفكرى الدينى، أى الذى يختص بأمور العقيدة وهذه قضية عامة، لا تختص بزمان أو مكان، يتصل فيها الحاضر بالماضى بالمستقبل، وتزداد هذه الصلة وثوقاً، لاتصالها بأمور العقيدة وهى أمور لا تختص بعصر دون عصر، ولا نقصد بهذه الدراسة أن نبعث المشكلات الكلامية من مرقدها، ولكن القصد هو أخذ الصالح من هذه الأفكار، والمنهج القائم على

العقل والنقل، والتوسط بينهما، وهو ما قال به الماتريدي، ومشكلة العقل والنقل تثار في كل زمان، ولقد كان للماتريدي منهجه في ذلك ومحاولته في التوسط بينهما، فلا ضير أن نفيد من محاولته ومنهجه في ذلك، طالما ثبت صحة ذلك، أى أن هذه الدراسة لا تقتصر على فائدة الدراسة التاريخية للأفكار، بل تتعداها إلى محاولة الإفادة من الصالح عن هذه الأفكار.

منهج البحث

في هذه الدراسة سوف نعرض لآراء الماتريدي الكلامية، ونعتمد في ذلك على ما كتبه الماتريدي من مؤلفات صحيحة بالنسبة إليه، وهى كتاب التوحيد، وكتاب تأويلات أهل السنة، حيث عرض فيهما كل آرائه الكلامية، وكذلك الاستعانة بكتب الماتريدية من بعده.

في عرضنا لآراء الماتريدي الكلامية سنحاول معرفة مصادر الآراء، ولقد تمثلت هذه المصادر في مصدرين أساسيين، هما النقل والعقل، والذي حاول الماتريدي أن يتوسط بينهما، وسنقارن بين محاولة الماتريدي ومحاولة الأشعرى في ذلك التوسط بين العقل والنقل، ودرجة ذلك التوسط عند كل منهما.

وسوف نقارن بين آراء الماتريدي وبين غيره من المفكرين، وسنجد أن بعض آراء الماتريدي يتفق فيها مع غيره من المتكلمين سواء الأشاعرة أم المعتزلة أم غيرهم من أصحاب الفرق الكلامية، كما أن بعض هذه الآراء تتفق مع آراء غيره من الفلاسفة الإسلاميين كأمثال الكندي السابق على الماتريدي وابن رشد اللاحق له، كذلك فإن بعض هذه الآراء تختلف عن غيره من المتكلمين أو الفلاسفة الإسلاميين، وبعض آرائه أيضاً مستقلة عن آراء غيره من المفكرين، ولقد أدى ذلك إلى معرفة هذه الآراء المختلفة، والتعرف إلى آراء الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم من المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، وذلك بالرجوع إلى مصادر كتبهم.

ولم تقتصر الموافقة أو المخالفة على المفكرين الإسلاميين، بل تعدى نطاق ذلك إلى الفكر اليوناني خاصة أرسطو الذي كان له أثر واضح في الفكر الإسلامى

عامة. ففي بعض الحالات عرضنا لمدى الموافقة أو المخالفة لرأى الماتريدى وأرسطو، لكن هذه الحالات كانت قليلة ومحددة، حيث إن الأثر الأرسطى فى علم الكلام حتى عهد الماتريدى كان محدوداً.

وفى عرضنا لأراء الماتريدى الكلامية، كنا نقوم أحياناً بإيجاز تلك الآراء والتعبير عنها، وذلك لتناول الماتريدى بإسهاب وتفصيل فى أكثر من موضع لتلك الآراء، وأحياناً كنا نورد نص كلام الماتريدى، وخاصة النصوص المخطوطة، وذلك فى مواطن الاستشهاد على رأيه، وليكون فى ذكرها غنى لمن لم يتيسر له الاطلاع على هذه المخطوطات، وأحياناً كنا نورد نصاً واحداً للاستشهاد برأيه ونشير إلى نصوص أخرى له مماثلة له، وذلك النص الذى نوردته يكون فيه الكفاية عن إيراد غيره من النصوص.

وفى خلال عرضنا أوردنا نماذج لمناقشة الماتريدى لأراء الكعبى، كنموذج للجدل بين الماتريدى وخصومه ولمعرفة قوة جدله مع خصومه ومحاولته إبطال حججهم.

ولقد كان لأراء الماتريدى الذبوع والانتشار من خلال أتباع مذهبه، وكان لبعض هذه الآراء مؤيدون ومرددون لها من خارج مدرسته، لذا فلقد أشرنا إلى أوجه الشبه بين بعض آراء الماتريدى وبين غيره ممن جاءوا بعده.

ولقد ظهر تأثير الماتريدى بالسابقين عليه، خاصة الإمام أبو حنيفة، الذى تابع الماتريدى معظم آرائه، لكن هذا التأثير لا يقلل من أهمية الماتريدى وحظه من الابتكار، فالفكر ليس مقطوع الصلة بفكر من سبقه أو من أتى من بعده، فقضية التأثير والتأثير وثيقة الصلة بالمفكرين على مدى العصور، كذلك فإن بعض آراء المعتزلة السابقة على الماتريدى قد نجد لها صدى عنده، لكننا لا نستطيع القطع بذلك، لفقد كتب أوائل المعتزلة، ولقد أوردنا فى بعض المواقف آراء السابقين على الماتريدى لمعرفة مدى تأثيره بها.

وظهر واضحاً عند الماتريدى الجانب النقدى المتمثل فى الرد على مخالفيه، وظهر أيضاً تحامل الماتريدى فى بعض المواقف على مخالفيه، والزاماته لهم، وتلك كانت سمة المنهج الجدلى لدى المتكلمين على مختلف نزعاتهم.

ولم يقتصر الأمر على عرض آراء الماتريدي وبيان مصادرها والمقارنة بينها وبين آراء غيره وتأثره بمن سبق، بل تعدى ذلك، إلى الموقف من هذه الآراء، سواء بالموافقة لهذه الآراء أو نقدها في بعض المواقف.

ولقد كان هذا البحث في الأصل رسالة الدكتوراه التي تقدمت بها إلى كلية الآداب، جامعة القاهرة، ويطيب لى أن أتقدم بالشكر للسادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة، الأستاذ الدكتور عاطف العراقي المشرف على البحث، والأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة، والأستاذ الدكتور عفت الشرقاوى أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة عين شمس، على ملاحظاتهم العلمية القيمة المفيدة.

دكتور

على عبد الفتاح المغربي

حياة الماتريدي

- أولاً: اسمه ولقبه ونسبه.
- ثانياً: أحوال البيئة السياسية والفكرية وأحوال العصر.
- ثالثاً: شيوخ الماتريدي.
- رابعاً: الصلة بين أبي حنيفة والماتريدي.
- خامساً: مؤلفات الماتريدي.
- سادساً: ثقافة الماتريدي.
- سابعاً: سمات منهج الماتريدي.

أولاً: اسمه ولقبه ونسبه

اسمه: محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي^(١) وأصله من ماتريت أو ماتريد وهي محلة من سمرقند^(٢) واسم الماتريدي ينسب إليها، وأحياناً تضاف النسبة إلى سمرقند فيقال أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي.

ولقد خلع عليه أصحابه ألقاباً كثيرة فيذكر الكفوي أنه قد سمي إمام الهدى وقدوة أهل السنة والاهتداء، رافع أعلام السنة والجماعة، قالع أضاليل الفتنة

(١) فيما يلي أهم المراجع المخطوطة والمطبوعة التي ذكرت ترجمة حياة الماتريدي ومؤلفاته:

- أبو العين النسفي: تبصرة الأدلة، مخطوط ٢١٦، ٢١٧.
- التميمي: الطبقات السنية في تراجم الحنفية ج٢ مخطوط ٤٩١.
- الشرواني: طبقات أصحاب الإمام الأعظم مخطوط ٢.
- الكفوي: أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان مخطوط ١٣٠.
- طاش كبرى زاده: طبقات الحنفية مخطوط ٧٢.
- ابن قطلوبغا: تاج التراجم في طبقات الحنفية ج٢/ ١٣٠، ١٣١.
- أبو عذبة: الروضة البهية ٤.
- البغدادى: هدية العارفين أسماء المؤلفين والمصنفين المجلد الثاني ٣٦.
- البياضى: إشارات المرام ٢٣.
- الزبيدي: إتحاف السادة المتقين بشرح إسرائ إحياء علوم الدين ج ٢/ ٥.
- الزركلى: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء ح ٢/ ٢٤٢.
- الكفوي: الفوائد البهية في تراجم الحنفية ٢٠٣، ٢٥٢.
- بروكلمان: تاريخ الأدب العربى ح ٤ الترجمة العربية ٤٢، ٤٣.
- سيزكين: تاريخ التراث العربى ح ٤ الترجمة العربية ٣٧٨.
- طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ح ٢/ ١٥١، ١٥٢.
- عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين ح ١١/ ٣٠٠.

Ency Glopadia of Islam Vol III Art Al Maturidi

Ahirtory of Moslim Philosopy P 259-276

على أيوب

وأيضاً: رسالة دكتوراه، العقيدة الماتريدية

(٢) السمعاني الأنساب ٤٩٨.

والبدعة، الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي إمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين^(١).

وهذه الألقاب تدل على مكانته العلمية بين أصحابه، ولقد ذكر التميمي أنه فاق الأقران وتجلل به الزمان وشاعت مؤلفاته وسارت مصنفاته، واتفق الموافق والمخالف على علو قدره وعظمة محله وطيب بشره، فإنه كان من كبار العلماء الاعلام، الذين بعلمهم يقتدى وينورهم يهتدى، ولذلك كان يعرف عند الأئمة بإمام الهدى، وكان آية في علم الكلام^(٢).

أما نسبه: فيذكر الزبيدي أنه يرجع إلى أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري^(٣)، وهذه النسبة تشريف للماتريدي، وعلو قدر أسرته ونسبه، إذ أنها تنتهي إلى علي أبي أيوب الأنصاري وهو الذي نزل عليه رسول الله ﷺ حين هاجر إلى المدينة^(٤)، ويرجح الدكتور علي أيوب - هذه النسبة لأن أحد شيوخ الماتريدي وهو أبو نصر العياضى من نسل ابن عبادة الأنصاري - وكذلك ما جاء في كتاب السمعاتي من أن أم القاضي الإمام أبو الحسن علي بن الحسن وهو من سلالة أيوب الأنصاري كانت بنت الإمام أبو منصور الماتريدي، ولا شك أن شرفاء العرب كانوا يراعون الكفاءة في الزواج في البلاد النائية^(٥).

ولا تمدنا المصادر بشيء عن أسرة الماتريدي ولا عن أحد من أسرته، سوى ما ذكره الدكتور خليف في مقدمة تحقيق لكتاب التوحيد للماتريدي، من أن الأستاذ تريتون -يقول بأن مؤلف كتاب نقض المبتدعة عن السواد الأعظم على طريقة الإمام الأعظم أبو حنيفة هو أبو القاسم إسحاق بن محمد الماتريدي ٣٤٢هـ، وربما يكون شقيق الماتريدي، وأنه تتلمذ على يد الإمام الماتريدي في الفقه والكلام، ولا يستبعد الدكتور خليف أن يكون قد تتلمذ على يد الماتريدي، لكنه

(١) الكفوى - اعلام الأخيار ١٣٠.

(٢) التميمي - الطبقات السنية ج ٢/ ٤١١.

(٣) الزبيدي - إنحاف السادة المتقين.

(٤) المقرئ - إمتاع الاسماع ج ١/ ٤٧.

(٥) د. علي أيوب - العقيدة الماتريدية - رسالة دكتوراه ٢٥٠ - السمعاني الأنساب ٤٩٨.

يستبعد أن يكون شقيق الماتريدى، ويرى أن المقصود هو القاضى أبو القاسم إسحاق ابن محمد بن إسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندى^(١) وما ذهب إليه الدكتور خليف هو الأقرب إلى الصواب، إذ أن الاختلاف بين الاسمين واضح، ولأن المؤرخين لا يذكرون شيئاً من ذلك، وأيضاً ليس مجرد الاشتراك فى اسم الماتريدى يعنى أنه شقيقه، إذ أن النسبة ترجع إلى الموطن، فلقد عرف غير أبى منصور الماتريدى بتلك النسبة، مثل القاضى الماتريدى الحسين، والذي كان رفيقاً لأبى شجاع وإليه انتهت رئاسة أصحاب الإمام^(٢)، فلا مانع من إضافة نسبة الماتريدى إلى غير أبى منصور الماتريدى، وإن كان هو المشهور بهذه التسمية، لأن النسبة ترجع إلى الموطن ولا ترجع إلى اسم الأسرة.

وهناك اسم ما تريدى آخر، قد يكون له صلة بأبى منصور الماتريدى، هو إسماعيل أبو منصور الماتريدى، وقد نسب إليه شرح الفقه الأيسر لأبى حنيفة، ولقد وجدت أثناء إعداد هذا البحث مخطوطاً باسم إسماعيل أبو منصور الماتريدى باسم رسالة أصول الإيمان ورسالة فرى أهل الضلال ومقالاتهم بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ١٩٤٩٥، ولم أستطع أن أهتد إلى ترجمة إسماعيل أبو منصور الماتريدى، ولا يستبعد أن يكون من أسرة الماتريدى وذلك لاشتراكه معه فى اسم أبو المنصور الماتريدى، وعلى كل فلم تذكر المصادر شيئاً عن أسرة الماتريدى.

ولم تذكر المصادر شيئاً عن تاريخ مولد الماتريدى، وإن كان يرجح أنه ولد فى عهد المتوكل ٢٣٢-٢٤٧هـ، وذلك لأن تاريخ وفاة اثنين من أساتذة الماتريدى، وهما محمد بن مقاتل الرازى كان سنة ٢٤٨هـ، ونصير بن يحيى البلخى كان سنة ٢٦٨هـ^(٣)، وعلى هذا يكون الماتريدى مولوداً فى وقت يسمح بتلقيه العلم على يد هؤلاء، وكذلك من أقران الماتريدى من مات سنة ٢٦٨هـ وهو محمد بن مسلم ابن عبد الله بن المغيرة بن عمرو الأزدي^(٤).

(١) د. فتح الله خليف - مقدمة تحقيق كتاب التوحيد للماتريدى.

(٢) أبو الوفا القرشى - الجواهر المضيئة ج٢/ ٣٤٤.

(٣) د. على أيوب - العقيدة الماتريدية - رسالة دكتوراه ٢٥٢، التيمى الطبقات السنية ج٢/ ٥٦٠.

(٤) أبو الوفا القرشى - الجواهر المضيئة، ج٢/ ٣٣، التيمى - الطبقات السنية ج٢/ ٤٠٣.

واتفقت المراجع على تاريخ وفاة الماتريدي ٣٣٣هـ، ودفنه في سمرقند فيما عدا طاش كبرى زاده ذكر أنه مات سنة ٣٣٣ وقيل ٣٣٦هـ^(١) ولكن المشهور هو ما أجمع عليه أصحاب الطبقات وهو ٣٣٣هـ.

ثانياً، أحوال البيئة السياسية والفكرية وأحوال العصر

عاش الماتريدي في سمرقند، وتقع حياته فيما بين النصف الأخير من القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع الهجري، وأول من دخل سمرقند وفتحها هو سعيد بن عثمان، عندما ولي خراسان من جهة معاوية سنة ٥٥هـ وعبر النهر ونزل على سمرقند محاصراً لها، وتركها، وفي سنة ٨٧هـ عبر قتيبة بن مسلم النهر وغزا بخارا والشاس ونزل على سمرقند، وهى غزوته الأولى، ثم غزا ما وراء النهر عدة غزوات فى سبع سنين^(٢).

وقد تولى ملك سمرقند آل سامان، وهم من قرية بنواحي سمرقند يقال لها سامان، وهم من أحسن الملوك سيرة ونظراً وإجلالاً للعلم وأهله، وقد حكمت هذه الأسرة السامانية خراسان وبلاد ما وراء النهر من ٢٦١-٣٨٩هـ. وكان رئيسهم أسد بن سامان، خلف من بعده أربعة أبناء كلهم كانوا فى خدمة المأمون وحكامه فى هذه البلاد^(٣).

ويصف المقدسى سمرقند، فيذكر أنها قصبة الصفد ومصر الأقليم وبلد سرى جليل عتيق، وماء غزير بنهر عميق، وخيل ورجال ومال، ويصف أهلها بأنهم أهل جماعة وسنة، ومعروف وصدق وحزم وهمة، وأنهم أهل جلد، وصدورهم سليمة، وقلوبهم فارغة، لم تقسمها الأهواء، ولم تتوزعها النحل^(٤)، وهذا الوصف يعنى أن المجتمع يغلب عليه الناحية العملية، فهم أهل حرفة وتجارة،

(١) طاش كبرى زاده، طبقات الخنفة ٧٢.

(٢) ابن الأثير الكامل، ج٤/ ٢٣٤-٢٣٦، ياقوت الحموى، معجم البلدان المجلد الثالث ١٣٥.

(٣) المقدسى -أحسن التقاسيم ٣٣٨، ٣٣٩، زمبارو معجم الأنساب الترجمة العربية ج٤/ ٣٠٦-٣٠٨،

أحمد أمين، ظهر الإسلام ج٢/ ٢٥٩.

(٤) المقدسى -أحسن التقاسيم ٢٨٧-٢٩٣.

ولا يميلون إلى الجدل في المسائل الاعتقادية، وهم كذلك أهل جهاد، لما اشتهر عنهم من الشوكة وشدة البأس، فهم كما يقول -آدم منز- أكبر أهل الإسلام نصيباً في التضحية وأعظمهم حظاً في الجهاد^(١).

ومع هذا لم تخلو بلاد ما وراء النهر ومن بينها سمرقند، من تيارات فكرية مختلفة منها ما ينتسب إلى الإسلام، ومنها ما هو غير إسلامي، فمذهب المعتزلة كان معروفاً ومنتشراً، وردود الماتريدي على أقطاب مذهب الاعتزال كثيرة من أمثال النظام وابن شبيب وجعفر بن حرب والكعبي -كذلك ظهر مذهب التجسيم، فظهر محمد بن كرام السجستاني زعيم الطائفة الكرامية بعد المائتين من الهجرة^(٢)، وقد كان للماتريدي ردود على الكرامية، أيضاً كان له ردود على القرامطة، الذين ظهر مذهبهم على يد حمدان الأشعث المعروف بقرمط في سنة أربع وستين ومائتين^(٣)، كذلك ظهر جهم بن صفوان زعيم الجهمية، والذي عاش فترة في سمرقند ونسب إليها، وقد نقد الماتريدي قول الجهمية بالجبر، ولقد كان من معاصري الماتريدي من الصوفية وقريب من موطنه، الحسين بن منصور الحلاج^(٤) -ومعرفة الماتريدي لهذه الآراء وردة عليها وموقفه منها، يعنى أن هذه الآراء كانت منتشرة ومعروفة في بيئته.

ولقد انتشرت آراء فرق غير إسلامية في تلك البلاد، وكان لها أتباع، فيذكر ابن النديم، أن المانية، كان منهم بسمرقند نحو خمسمائة رجل واشتهر أمرهم، وأن الرئاسة قد انتقلت إلى سمرقند وصاروا يعقدونها بها بعد أن كانت تعقد في بابل، وظهر أصحاب ابن ديسان بخراسان، وظهر كثير من المرقيونية الذين يتسرون بالنصرانية بخراسان، كذلك انتشرت السلفية في بلاد ما وراء النهر^(٥).

(١) آدم منز -الحضارة الإسلامية، الترجمة العربية ج٢/ ٧٧.

(٢) الرازي -اعتقادات المسلمين والمشركون ٦٧ -المقريزي، الخطط والآثار ج٢/ ٣٥٧.

(٣) المقريزي -الخطط والآثار ج٢/ ٣٥٧.

(٤) المسكوى الاوائل ٢٩٥.

(٥) ابن النديم -الفهرست ٢٦٩، ٢٧٠.

(٦) ابن النديم الفهرست ٤٧٢-٤٧٥-٤٨٤.

كذلك كان هناك أعداد كبيرة من اليهود والنصارى فى بلاد ما وراء النهر، فلقد ذكر آدم منز أنه كلما تقدمنا شرقاً زاد عدد اليهود، فكان منهم بسمرقند ثلاثون ألفاً^(١)، ولقد عرف الماتريدى آراء هذه الفرق مما يدل على انتشارها وأن لها بعض الاتباع فى عصره وبيته، ويعتبر كتابه التوحيد من أقدم المراجع التى فيها ذكر آراء هذه الفرق بالتفصيل والردود عليها.

ولا شك أن هذه الأحوال السياسية والفكرية التى كانت سائدة فى بيئة الماتريدى كانت مرتبطة بالأحوال السياسية والعلمية السائدة فى الدولة الإسلامية. فلقد شهدت الدولة الإسلامية فى النصف الثانى من القرن الثالث والرابع الهجرى انقسامات سياسية خطيرة، أدت إلى تعدد مناطق النفوذ، فالأندلس يحكمها الأمويون، وبلاد المغرب الادارسة، والحمدانيون فى الموصل وحلب، ومصر والشام يحكمها الطولونيون والأخشيدون، والعراق يحكمه الأتراك باسم الخليفة العباسى، وفارس تنقسمها دول مختلفة، الدلفية فى كردستان والصفارية فى فارس، والسامانية فى فارس وما وراء النهر، والزيادية فى جرجان، والحسوية فى كردستان، والبويهية فى جنوب فارس، والغزنوية بأفغانستان والهند^(٢) ولقد ساعد على هذا الانقسام ضعف الخليفة العباسى فى بغداد، وظهور عنصر الأتراك تارة، وتارة أخرى ظهور عنصر الفرس، وكلاهما ازداد نفوذهما على الأمراء وأخضعوهم لأمرهم وقتلوا بعضهم، وأصبح شأن الخليفة مظهر ولا عمل، ولقب ولا أمر ولا نهى^(٣).

أما عن الحالة العلمية، فلقد كانت أنضج منها فى العصر الذى قبله، فقد أخذ علماء هذا العصر ما نقله المترجمون قبلهم فشرحوه وهضموه وأخذوا النظريات المبعثرة فرتبوها. وأرثوا ثروة من قبلهم فى كل فرع من فروع العلم فاستغلوها^(٤). وكان نتيجة لذلك نهضة علمية كبيرة وتعدد مراكز العلم فى كل أرجاء المملكة

(١) آدم منز الحضارة الإسلامية ج١/ ٥٠.

(٢) أحمد أمين ظهر الإسلام ج١/ ٦١.

(٣) السعدى مروج الذهب ج٢/ ٣٤٩-٣٩٣- أحمد أمين ظهر الإسلام ط ٥٠.

(٤) أحمد أمين ظهر الإسلام ط ٩٧.

الإسلامية، حتى إنه يمكن القول بأن هذه الفترة كانت بمثابة العصر الذهبي للعلوم الإسلامية، فلقد مر علم الكلام الإسلامى فى أهم أدوار حياته، وهو دور التحرر من الفقه، وكانت علوم الصوفية الدينية أهم العلوم وأكثرها نجاحًا، فقد كانت هى الحركة العلمية التى ضمت أعظم القوى الدينية فى ذلك العهد، وزاد الإقبال على دراسة القرآن والحديث^(١).

والذى يهمننا فى تلك الحركة الفكرية، هو انحسار تيار المعتزلة على يد المتوكل على الله جعفر ٢٣٢هـ الذى أظهر الميل إلى السنة، ونصر أهلها، ورفع المحنة، واستقدم المحدثين إلى سامراء، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية^(٢) ولقد ساعد هذا على ظهور فريق يناصر أهل السنة، فظهر الماتريدى والأشعرى والطحاوى، ليناصروا موقف أهل السنة، عن طريق العقل، وظهر موقف التوسط بين العقل والنقل، إذ أن قبل هذا كان أهل السنة يعتمدون فقط على النقل.

ثالثًا، شيوخ الماتريدى

تذكر المصادر أنه تخرج على الإمام أبى نصر العياضى، وتذكر أيضًا أنه زامله وتفقها معًا على أبى بكر محمد الجوزجاني عن أبى سليمان الجوزجاني عن محمد عن أبى حنيفة^(٣)، ومن أساتذته الإمامين نصير بن يحيى ومحمد بن مقاتل الرازى^(٤).

وإذا نظرنا إلى المكانة العلمية لهؤلاء الأساتذة الذين أخذ عنهم الماتريدى، فإننا نجد أنهم قد احتلوا مكانة بارزة بين أعلام الفقه الحنفى، وبين علماء زمانهم، فأما أبو نصر العياضى، فهو يتسبب إلى الانصارى الذى يتسبب إليه الماتريدى كما ذكر الزبيدى، وهو من أهل العلم والجهاد، ولم يكن يضاهيه لعلمه وورعه وجلالته

(١) آدم منز الحضارة الإسلامية ج١/ ٢٦٦، ٢٦٧.

(٢) السيوطى تاريخ الخلفاء ٣٢٠.

(٣) الكفوى أعلام الأخيار ١٣٠.

(٤) البياضى إشارات المرام ٢٣.

وشهامته، إلى أن استشهد خلف أربعين رجلاً من أصحابه كانوا من أقران الماتريدي، وله ولدان فقيهان فاضلان، أبو بكر محمد وأبو أحمد^(١) وأما أبو بكر أحمد الجوزجاني فهو تلميذ أبي سليمان الجوزجاني، وكان في أنواع العلوم في الذروة العالية، له كتاب الفروق والتمييز والتوبة وغيرها^(٢)، وأبو سليمان الجوزجاني أخذ الفقه عن محمد وكتب مسائل الأصول والأمالى وأخذ عنه ابن سلمه ونصير بن يحيى ونصير بن يحيى تفقه على أبي سليمان الجوزجاني وذكر أبو الوفا القرشي أنه مات سنة ٢٦٨ هـ وذكر التميمي أنه مات ٢٦٧^(٣)، ومحمد بن مقاتل الرازي هو قاضي الري، وروى عن أبي مطيع، وقال الذهبي أنه حدث عن وكيع وطبقته^(٤)، وقد تفقه أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضي ونصير بن يحيى على بن أبي سليمان الجوزجاني وهو على الإمامين أبي يوسف ومحمد بن الحسن، وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى على الإمامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي، وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي، وأخذ محمد بن مقاتل أيضاً عن محمد بن الحسن، وأريعتهم عن الإمام أبي حنيفة^(٥).

وهكذا تنتهي نسبة أساتذة الماتريدي إلى الإمام أبي حنيفة، فهو قد تخرج في مدرسة أبي حنيفة وعلى يد أعلام المذهب الحنفي، ولقد كان الماتريدي يتبع المذهب الحنفي في الفقه، وبلغ شأنًا عظيمًا بين فقهاء المذهب وأعلامه، ولقد كانت هناك صلات قوية تربط بين أبي حنيفة والماتريدي، فما هي هذه الصلة وحقيقتها؟

وابقاء الصلة بين أبي حنيفة والماتريدي

عرفنا فيما سبق أن الماتريدي تخرج في مدرسة أبي حنيفة وعلى يد أعلامها، وتابع آراء أبا حنيفة الفقهية، ولقد كان لأبي حنيفة آراء كلامية، فهل كان الماتريدي كما يقول البيضاوي، ليس بمبتكر لطريقة، بل هو مفصل للمذهب أبي حنيفة

(١) أبو الوفا القرشي الجواهر المضنية ج ١/ ٣٦ - الكفوى أعلام الأخيار ١١٦.

(٢) الكفوى أعلام الأخيار ١٩٧.

(٣) أبو الوفا القرشي: الجواهر المضنية ج ٢/ ٢٠٠ التبعي الطبقات السنة ج ٢/ ٥٦٠.

(٤) أبو الوفا القرشي: الجواهر المضنية ج ١/ ١٣٤.

(٥) الزبيدي: إتحاف السادة المتقين ج ٢/ ٥.

وأصحابه، ولكي نتبين هذه الصلة في جانبها الكلامي، علينا أن نشير بإيجاز إلى مجهود أبي حنيفة في علم الكلام وموقفه من علم الكلام.

لقد روى عن أبي حنيفة في علم الكلام موقفان، الأول: أنه عندما أخذ في العلم نظر في علم الكلام، وبلغ فيه مبلغاً يشار إليه بالأصابع، وأعطى فيه جدلاً، فمضى عليه زمن به يخاصم وعنه يناضل، حتى دخل البصرة لأن أكثر الفرق بها، وأخذ ينارع تلك الفرق، لأنه كان يعد علم الكلام أرفع العلوم وأفضلها لكونه في أصول الدين^(١).

ولقد ترك أبو حنيفة بعض الرسائل في علم الكلام، وهي الفقه الأكبر. والفقه الأبسط، والعالم والمتعلم، ورسالته إلى أبي مسلم البتي، والوصية، وهي رسائل صغيرة، وخلاصة ما اشتمل عليه الفقه الأكبر، بيان أهل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه، وذكر عدة قضايا كلامية من غير إيراد أدلة تفصيلية، وفي الفقه الأبسط كان جواب أبو حنيفة لأسئلة تلميذه أبي مطيع وفيه بعض الأدلة لبعض القضايا الكلامية، في عدة مواضع، ورسالته إلى عثمان البتي أراد بها نفى الإرجاء عن نفسه، ورسالة الوصية تقع في سطور ذكر فيها بعض القضايا الكلامية فبين مذهبه في الإيمان، وأشار إلى عدة قضايا كلامية لم يذكر فيها أصل السنة^(٢).

وعلى هذا يمكن القول بأن إنتاج أبي حنيفة الكلامي، كان قليلاً، ولم يزد على أن يكون أول محاولة لتأسيس علم الكلام السني، أي الذي يقوم على نصرته عقائد أهل السنة بالأدلة العقلية.

أما الموقف الثاني، فهو يتمثل في انصراف الإمام أبو حنيفة عن الكلام، وانشغاله بالفقه الذي ذاع صيته فيه واشتهر به، ولقد ذكر عنه أنه نهى عن الخوض في علم الكلام والاشتغال به، وأنه ذكر أن الصحابة والتابعين لم يكونوا يشتغلوا

(١) الهشمي المكي: الخيرات الحسان في مناقب الإمام الاعظم ٢٧ والبياضى إشارات الحرام ١٩.

(٢) عناية الله: بلاغ أبو حنيفة المتكلم ٨٠٥، ١٠٩/١١٢/٢٣/٢٣ وكذلك أصل هذه الرسائل لأبي حنيفة وهي مطبوعة وحققها الشيخ زاهد الكوثري، وأيضاً ما كتبه فينتك من تحليل لهذه المؤلفات وقدم دراسة مستبضة عنها في كتابه: The Muslim Creed, 182-247.

بعلم الكلام، مع أنهم عليه أقدر وبه أعرف، بل نهوا عنه أشد النهى، ولم يخوضوا إلا فى الشرائع وأبواب الفقه وتعليم الناس، وروى الخطيب وغيره، أن أبا حنيفة لما أراد الاشتغال بالعلم تصور غايات العلوم، فرأى أن غاية الكلام قليلة^(١)، وكذلك ورد أيضاً أن أبا حنيفة نهى ابنه حماد عن الاشتغال بعلم الكلام^(٢)، وهذا يعنى أن الخوض فى المسائل الكلامية لم يكن محبباً عنده بل كان منهيّاً عنه.

أيضاً قد ظهرت آراء فرق جديدة من بعد أبى حنيفة لم يكن له ردود عليها، كالكرامية والباطنية، وبعض المعتزلة كالكمبى، الذى خصه الماتريدى بالكثير من النقد لآرائه، ثم هناك بعض المسائل التى لم تعالج من قبل الماتريدى، مثل المعرفة، كذلك لم يكن هناك فى أيام أبى حنيفة بحث تفصيلى فى الصفات وإثبات التوحيد، واستخدام العقل فى ذلك، ولم يكن علم الكلام قد اكتمل بعد، كذلك لم يكن علم الكلام من قبل الماتريدى مقبولاً عند أهل السنة، بل كان مكروهاً ومنهيّاً عنه، فمثلاً موقف أئمة الفقه الأربعة، مالك وأبو حنيفة والشافعى وابن حنبل مشهور فى النهى عن الكلام والخوض فيه^(٣).

وكل هذا يشير إلى أن الماتريدى لم يكن مجرد شارح ومفصل لطريقة أبى حنيفة، بل كان مبتكراً له منهجه ومذهبه الخاص به، وإذا كان الجانب الفقهى من المذهب الحنفى يرجع إلى أبى حنيفة، فإن الجانب الكلامى فى المذهب الحنفى يرجع إلى الماتريدى، ولا يقلل ذلك من أهمية الصلة بين أبى حنيفة والماتريدى، فإن الصلة بينهما مؤكدة، ولقد كان الماتريدى أعرف الناس بآراء أبى حنيفة وإمامه بها، حتى إن أبا المعين النسفى يجعله حجة فيما يروى عن أبى حنيفة، لأنه أعرف أتباعه بمذهبه، واستعان ببعض ردود أبو حنيفة على المخالفين، وخلاصة القول أنه إذا كان لأبى حنيفة فضل أول محاولة لإقامة مذهب كلامى على اعتقاد أهل

(١) الهيثمى الكنى: الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم ٢٧، ٢٨.

(٢) طائش كبرى زاده: مفتاح السعادة، ج٢/ ١٥٣، ١٥٤.

(٣) طائش كبرى زاده: مفتاح السعادة ج٢/ ١٥٤-١٥٧.

السنة، فإن للماتريدى فضل إقامة مذهب متكامل أيده بالحجة والبرهان للتعبير عن اعتقاد أهل السنة.

خامساً، مؤلفات الماتريدى

١- كتب فى الفقه وأصوله: وهما كتاب الجدل، وكتاب مآخذ الشرائع، ولهذين الكتابين أهميتهما ومكانتهما فى أصول الفقه بين أتباع المذهب الحنفى فيذكر الإمام علاء الدين الحنفى فى ميزان الأصول، أن تصانيف أصحابنا قسماً، قسم وقع فى غاية الإحكام والإتقان، لصدوره ممن جمع الأصول والفروع، مثل مآخذ الشرائع وكتاب الجدل للماتريدى ونحوهما، وقسم وقع فى نهاية التحقيق والمعانى وحسن الترتيب، ويذكر الإمام علاء الدين أنه قد هجر القسم الأول لقصور الهمم والتوانى واشتهر القسم الآخر^(١)، وهذا يشير إلى قيمة تلك المؤلفات فى أصول الفقه التى صنفها الماتريدى، وإن كان أصحابه من بعده، لم يتوسعوا فيها لقصور هممهم، ولكن لم يقع لنا شئ من هذين المؤلفين.

٢- كتب فى علم الكلام: ذكرت المصادر كتباً للماتريدى فى علم الكلام هى: التوحيد، كتاب المقالات، كتاب الرد على القرامطة، كتاب بيان وهم المعتزلة، كتاب رد الأصول الخمسة لأبى محمد الباهلى، كتاب رد أوائل الأدلة للكبى، كتاب رد وعيد الفساق للكبى، كتاب رد تهذيب الجدل للكبى، وكتاب رد الإمامة لبعض الروافض، ولقد زاد بروكلمان كتاب الأصول فى قائمة كتب الماتريدى، وذكر أنه لمؤلف مجهول، وذكر أن كتاب التوحيد والمقالات هما كتاب واحد، ولكنه أشار فى الهامش إلى أنهما كتابان مستقلان فى فهرس قطلوغا والمرضى^(٢).

ولم يحفظ لنا الزمن من هذه الكتب سوى كتاب التوحيد وكتاب المقالات، وكتاب التوحيد، صحيح النسبة إلى الماتريدى، وذكرته كل المراجع قديماً وحديثاً، وهناك نسخة مخطوطة منه فى كمبرج تحت رقم ٣٦٥١ أشار إليها الأستاذ

(١) ملا كاتب جلى كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ط أولى دار سعادت ١١٣، ١١٤.

(٢) بروكلمان: تاريخ الأدب العربى ج٤/٤٢، ٤٣.

براون^(١)، ولقد حقق الدكتور خليف كتاب التوحيد عن هذه النسخة، ويقع النص فى المخطوط فى ٢٠٦ ورقة من الحجم المتوسط، وعدد السطور فى كل صفحة ٢١ سطراً، وهذه النسخة مصورة وموجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٣٣٨ توحيد، ويذكر الدكتور خليف أن النسخة ليست قديمة النسخ، فعلى الجانب الأيمن من الورقة الأولى التى تحمل العنوان، نقرأ الحمد لله من نعم المولى الفقير إليه سبحانه بجهد الأمين الحنفى الشامى، وذلك فى نصف شعبان سنة ١٣٥٠هـ^(٢).

لكن يبدو أن هناك نسخة أخرى مخطوطة فى كمبودج، أقدم من تلك النسخة، إذ أن الاستاذ براون قد عاد وعرف بالمخطوط ووصفه باقتضاب بعد سنوات من كتابه الأول، وذكر أنه يرجع إلى القرن السابع بالتحديد على أقل تقدير^(٣).

وكتاب التوحيد صعب تناوله، فيه كثير من العبارات الغامضة والمعانى المبهمة والألفاظ المغلقة، وهو من أقدم المراجع الكلامية التى فيها ذكر آراء مختلف الفرق الإسلامية، خاصة المعتزلة ونقدها، وأيضاً آراء الفرق غير الإسلامية ونقدها.

وكتاب المقالات، ذكر الدكتور على أيوب أن منه نسخة بمكتبة كيرولو باستنبول رقم ٨٥٦، ونسخة ناقصة منه بمكتبة إيمينبول باستنبول رقم ٥٢^(٤).

٣- تأويل القرآن الكريم: له كتاب ذكره أصحاب الطبقات باسم تأويلات القرآن، وذكره صاحب كشف الظنون باسم تأويلات أهل السنة^(٥)، وهو كما يقول صاحب الجواهر المضيئة وغيره، كتاب لا يوازيه فيه كتاب بل لا يدانيه شئ من تصانيف من سبقه فى ذلك الفن^(٦)، ومن حسن الحظ أن قد حفظ لنا الزمن ذلك الكتاب الضخم. وهو لا يزال مخطوطاً لم يخرج إلى النور سوى جزء منه يسير جداً^(٧).

(١) Browne. Ahond jist of the Mohmmadan Mnsascripks P.398

(٢) د. فتح الله خليف مقدمة تحقيق كتاب التوحيد للماترىدى ٥٧.

(٣) Browne: Ampplenentary hand list of the Mnhammadan Manuscriptis P.167

(٤) د. على أيوب: العقيدة الماتريدية (رسالة دكتوراه مخطوطة ٢٧٣).

(٥) ملا كاتب جلبي: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ج١/ ٢٥٣.

(٦) أبو الوفا القرشى: الجواهر المضيئة ج٢/ ١٣٠، ١٣١ التيمى الطبقات السنية ج٢/ ٤٩١.

(٧) انظر د. إبراهيم عوضين وآخرين: تفسير الماتريدى المسمى تأويلات أهل السنة. تناول هذا الجزء حوالى مائة وأربعون آية من سورة البقرة.

ونلقى نظرة على نسخ ذلك المخطوط، فهناك نسخة منه مصورة عن نسخة كوبريللى موجودة فى دار الكتب المصرية تحت رقم ٨٧٣ تفسير وهى التى اعتمدنا عليها فى البحث، وتقع فى ثلاثة أجزاء، الجزء الأول يقع فى ستة مجلدات ويبلغ عدد صفحاته ١١٣٦ صفحة، وهو يبدأ من سورة الفاتحة وينتهى بسورة الإسراء، والجزء الثانى يقع فى ثلاثة مجلدات ويبلغ عدد صفحاته ٤٩٨ صفحة ويبدأ بسورة الأعراف وينتهى بسورة الرعد، والجزء الثالث يقع فى مجلد واحد. وغير مرقم الصفحات، وقمنا بترقيمه ويقع فى ٥١٢ صفحة. ويلاحظ أن الجزء الثانى مكرر ومن نسخة أخرى، ولقد قمنا بمراجعة هذا الجزء على ما يقابله من الجزء الأول. فوجدنا اختلافاً فى الجزء الثانى عن الأول، ففيه زيادة فى العبارات وصياغتها، لكن لا شك فى نسبتها إلى الماتريدى، وأن الزيادة فى العبارة تكون لاختلاف الناسخ، ومن وضع الناسخ لشرح المعنى، لكن المعنى واحد. ولقد قابلناهما على كتاب التوحيد للماتريدى فوجدنا التطابق فى المعنى وفى صياغة العبارة أحياناً.

أيضاً مما يبين أن الجزء الثانى مأخوذ عن نسخة أخرى، أن الخط فيهما مختلف، وعدد الأسطر فى الصفحة وفى الجزء الأول يبلغ عدد الأسطر ٢٧ سطراً بينما فى الجزء الثانى ٣٢ سطراً، كذلك الخط أوضح فى الجزء الثانى عن الأول، والجزء الثانى لم يكتب عليه شيء بينما كتب على الجزء الأول اسم المؤلف، فلقد ذكر عبارة «النصف الأول من تأويلات أبى منصور الماتريدى».

ويلاحظ أن الجزء الثالث مخطوط وليس مصوراً، وقد أضيف إلى نسخة كوبريللى المصورة، ويبدأ من سورة المنافقون إلى آخر القرآن، وهو غير مرقم الصفحات، وهو أيضاً من نسخة أخرى، إذ أن الاختلاف واضح، إذ أنه مخطوط بينما نسخة كوبريللى مصورة. كذلك الاختلاف فى الخط بينهما واضح، كذلك فإن مسطرة هذا الجزء مختلفة.

وعن هذه النسخ الثلاث يوجد نسخة مصورة بالميكروفيلم بمعهد المخطوطات العربية، الجزء الأول تحت رقم ٦٥ تفسير، والثانى تحت رقم ٦٦ تفسير، والثالث تحت رقم ٦٧ تفسير.

ولقد ذكر فى فهرس معهد المخطوطات العربية، أن كتابة الجزء الأول ترجع إلى القرن التاسع، والجزء الثانى فى سنة ٨١٨هـ والثالث فى ٥٨٠هـ.

ولقد اعتمدنا على هذه النسخ الثلاث فى البحث.

ويوجد فى دار الكتب نسخة أخرى تحت رقم ٦٥ قوله، وهى محفوظة بدار الكتب تحت رقم ٢٧٣٠٦ ب وتقع فى ثلاثة مجلدات وعدد صفحاتها ٦٥٦ صفحة مكتوبة بخط مصطفى بن محمد بن أحمد سنة ١١٦٥هـ.

وهذه النسخ الموجودة بدار الكتب المصرية تعرف باسم تأويلات أهل السنة أما النسخ الأخرى التى فى بعض مكتبات تركيا والهند وبرلين تحمل اسم تأويلات القرآن، كما يتضح من بيان بروكلمان^(١). ولقد ذكر الدكتور على أيوب أنه قام بمقارنة نسخ من كتاب التأويلات، وهى نسخة دار الكتب ونسخة مكتبة مشهيد على باستنبول، ونسخة مكتبة خدابخش فى الهند، واتضح أن نسخة دار الكتب وعلى باشا كتاب واحد، نسختا من أصل واحد، ولم يختلفا إلا فى الاسم. وقد ذكر أصحاب الطبقات هذا الكتاب باسم تأويلات القرآن. وعدوه من مؤلفات الماتريدى، فالكتاب واحد، لكنه معروف باسمين، أما نسخة الهند فى الواقع شرح للكتاب المسمى تأويلات القرآن أو تأويلات أهل السنة للماتريدى، وأن الشارح هو الإمام علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندى ويبدو لنا أن هذا الكتاب هو الجزء الأول من الكتاب الذى ذكره صاحب كشف الظنون باسم تأويلات الماتريدى فى بيان أصل أهل السنة وأصول التوحيد وصرح أنه فى ثمانية مجلدات، وأن الشيخ علاء الدين محمد بن أحمد هو الذى جمعه^(٢)، وعلى هذا فإن نسبة كتاب تأويلات أهل السنة أو تأويلات القرآن إلى أبى منصور الماتريدى نسبة صحيحة لا شك فيها، ولقد سبق الإشارة إلى أننا قمنا بمطابقة نسخة التأويلات على كتاب التوحيد للماتريدى، ووجدنا تطابقهما فى المعنى وفى العبارة أحياناً، مما يدل على نسبة كتاب تأويلات أهل السنة للماتريدى، إلا أن كتاب تأويلات أهل السنة أيسر وأوضح من كتاب التوحيد.

(١) بروكلمان: تاريخ الأدب العربى ج٤/٤٢.

(٢) د. على أيوب. العقيدة الماتريدىة؛ رسالة دكتوراه مخطوطة ٢٦٥.

ولكتاب أهل السنة قيمة علمية وأهمية كبرى، إذ أنه يمثل أول محاولة من جانب علماء أهل السنة لتأويل القرآن الكريم، وتفسيره عن طريق العقل والنقل كما يبدو فيه واضحاً الأثر الكلامي؛ وتعرضه لمعظم المسائل الكلامية، ومحاولة الماتريدي في صبغة التفسير بالمسائل الكلامية أسبق من محاولة الرازي في ذلك.

وفي كتاب أهل السنة؛ نستطيع أن نتلمس منهج الماتريدي في التأويل والتفسير، ويمتاز ذلك المنهج بالوضوح، فهو يذكر الآية ويشرحها في أيسر وأقصر عبارة، ثم هو يهتم بإبراز المعنى والمضمون، ولا يفرق في تلك التفصيلات والتفريعات التي لا طائل تحتها، ولا سبيل إلى القطع فيها؛ ويبدو عنده الالتزام بالنصوص في التفسير، فهو يفسر القرآن بالقرآن أو بالسنة أو بالمأثور، ويبدو اهتمامه بالمسائل الكلامية أثناء تأويله للآيات، ومع هذه القيمة الكبرى لكتاب تأويلات أهل السنة، فلم يذكر السيوطي اسم الماتريدي بين طبقات المفسرين.

٤- كتب في موضوعات أخرى: ذكر فؤاد سيزكين أن للماتريدي رسالة فيما لا يجوز الوقف فيه في القرآن الكريم^(١)؛ ولم نجد أحداً يذكر هذه الرسالة للماتريدي غيره، ولقد وجدنا هذه الرسالة وهي صغيرة الحجم محفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٨٤ قراءات وتقع في خمس صفحات، وهي تتعلق في بيان المواضع التي لا يجوز الوقف عليها في قراءة القرآن، وفيما لو تعمد الواقف عليها كفر، ولو وقف ساهياً فدت صلاته، وهي اثنين وخمسين موضعاً في القرآن، ولا نستبعد أن تكون هذه الرسالة للماتريدي، لاهتمام الماتريدي بالقرآن وتأويله وأحكامه.

ولقد ذكر له بروكلمان كتاب مقتطفات في الوعظ^(٢)، إلا أنه لم يذكره أحد غيره ولم نجد له أى اسم في كتب الماتريدي التي أوردها أصحاب الطبقات كما أننا لم نعثر عليه.

(١) فؤاد سيزكين: تاريخ التراث العربي ج٤/ ٣٧٨ الترجمة العربية.

(٢) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج٤/ ٤٣ الترجمة العربية.

٥- كتب منسوية للماتريدى: لقد نسب للماتريدى كتاب شرح الفقه الاكبر، وهو مطبوع فى حيدر آباد ١٣٦٥هـ، ولقد ذكر فيننسك أنه قد راجع بعض النسخ المخطوطة لهذا الشرح فلم يجد فيها التصريح بنسبته إلى الماتريدى، ولعل السبب فى نسبته إلى الماتريدى هو وقوع بعض أقواله فى هذا الشرح مراراً، وظاهر من عبارات الشرح أنه صار به يتسمى إلى مدرسة الماتريدى، فهو ليس من عمل الماتريدى نفسه، بل من عمل أحد أتباعه، وأيد مونتجمرى هذا القول، لأن تكوين المذهب الأشعرى، لم يتم إلا بعد الجيل الذى تلى وفاة الأشعرى، والكتاب فيه ذكر للخلاف مع آراء الأشعرية^(١)، والواقع أن وجود اسم الأشعرية فى الكتاب يعتبر سبباً كافياً أن هذا الكتاب ليس من عمل الماتريدى.

وينسب إلى الماتريدى كتاب العقيدة، ولو ذكر الدكتور على أيوب أنها لا توجد منفردة بل توجد ضمن شرح للسبكي، وذكر أنها لم يذكرها أصحاب الطبقات. أما الشرح فلقد ذكره صاحب كشف الظنون وبروكلمان، وأورد أن السبكي يشك فى نسبتها للماتريدى، لأن رأى الماتريدى كما يقول السبكي موافق لرأى الأشاعرة فى الاستثناء فى الإيمان، مع أن الذى ذكره صاحب العقيدة يخالف رأى الأشعرى^(٢).

والواقع أن الرسالة توجد منفردة وليس كما ذكر الدكتور على أيوب أنها لا توجد منفردة، إذ أن منها نسخة بدار الكتب المصرية مخطوطة تحت رقم ١٤٧ تيمور عقائد، وليس بهذه النسخة شرح للسبكي أو غيره، وعلى كل فإن كنا نوافق على عدم نسبتها للماتريدى، لكننا لا نوافق على ما ذكره السبكي من أن رأى الماتريدى موافق للأشعرية فى الاستثناء فى الإيمان، والسبب الذى قيل فى عدم نسبة شرح الفقه الاكبر للماتريدى، هو الذى يمكن أن نقوله فى نسبة العقيدة، إذ هى تتعرض للخلاف بين الأشعرية والماتريدية، وورد فيها ذكر ذلك كثيراً.

(١) Wensinck. The Mnslim Creed P.122-123

.Montgomery: Firrewill P.8

وذهب إلى هذا الشيخ الكوثرى فى مقدمة تحقيقه العالم والمتعلم، وأبو ذهرة فى كتابه عن أبى حنيفة.

(٢) د. على أيوب: العقيدة الماتريدية. رسالة دكتوراه مخطوطة - ٢٦٠.

ولقد نسب الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى الماتريدي كتاب شرح الأمانة للأشعري ولم يذكر هذا الكتاب أحد غيره ولم يذكر المصدر الذي أخذ عنه^(١) وهذه النسبة غير صحيحة لافتقارها إلى السند، كذلك لم نر أحداً قد نسب هذا الكتاب إلى الماتريدي سواء بين كتاب الطبقات أو المحدثين، وذلك فيما أمكن لنا الاطلاع على كتبهم. كذلك لم يرد أن كتاب الإبانة للأشعري قد وصل إلى بلاد ما وراء النهر في عصر الماتريدي.

سادساً: ثقافة الماتريدي

يمكننا التعرف على ثقافة الماتريدي عن طريق أنواع العلوم التي حصلها، وعن طريق الكتب التي ألفها، فلقد تلقى الماتريدي تعليمه على أيدي أعلام المذهب الحنفي، وتلقى علوم الفقه والأصول والعقيدة على أيدي أولئك الأعلام ثم اضطلع بمهمة الشقيب والتدريس والتأليف، وكتبه التي تركها تبين لنا مدى عمق ثقافته وإلمامه بشتى صنوف المعرفة في زمانه، وأنه قد جمع بين استيعابه للعلوم الشرعية والحكمة، ونلقى نظرة سريعة على هذه المؤلفات التي توضح لنا أبعاد ثقافته وإلمامه بعلوم عصره.

فمؤلف الماتريدي في أصول الفقه يشير إلى المناحي الشرعية والعقلية في ثقافته إذ أن علم أصول الفقه يتناول أدلة الفقه وجهات دالاتها على الأحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل، ولعلم أصول الفقه صلة قوية بعلم الكلام الذي يستمد منه بعض قواعده؛ فاستمداده من الكلام فمن جهة توقف العلم يكون أدلة الأحكام شرعاً على معرفة الله تعالى وصفاته، وذلك لا يتحقق في غير علم الكلام، ولأن بعض مبادئه مأخوذة منه، من حيث إن الكلام في أدلة الفقه مما يحوج إلى معرفة الدليل وانقسامه إلى ما يفيد العلم والظن بطريق النظر؛ فكل ذلك مما يتسلم من صاحب علم الكلام تسليماً^(٢) وهذا يشير إلى ضرورة الثقافة العقلية لمن يؤلف في هذا العلم، علاوة على معرفته الكاملة بعلوم اللغة والعلوم الشرعية.

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٨٩.

(٢) الأمدى: منتهى السؤل في علم الأصول ٣، ٤.

ولقد كان كتاب التوحيد خير دليل على تلك الثقافة العقلية الواسعة التي حازها الماتريدي؛ والتي تتجلى في إقامته الأدلة على صحة الاعتقاد، وإبطال حجج الخصم بسلاحه العقلي، كذلك يشير هذا الكتاب إلى معرفة الماتريدي بآراء الفرق الأخرى المخالفة لاعتقاد أهل السنة، سواء كانت منتسبة للإسلام، أو فرق غير إسلامية، ولقد كانت له ردود على هؤلاء جميعاً، مما يشير إلى سعة معرفته وعمق فكره ومهارته في الجدل وإقحام الخصم، ولا يتيسر ذلك إلا لمن بلغ مرتبة عالية في العلوم العقلية ومعرفة أساليبها واستخدامها.

وتتجلى ثقافة الماتريدي الواسعة في مؤلفه تأويلات أهل السنة، فهو يشير إلى ثقافته في علوم الدين واللغة والعقل، لأن ذلك المصطلح بهذه المهمة لا بد له من إعداد علمي كبير، ولا بد أنه قد حاز على قسط كبير من فروع هذه العلوم، ويوضح لنا الزمخشري صفات من يسلك ذلك الطريق فيقول: «فلا يسلك هذا الطريق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التفسير عنهما أزمنا، وبعثته على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله؛ وحرص على استيضاح معجزة رسول الله، بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بخط جامعاً بين أمرين تحقيق وحفظ، كثير المطالعات طويل المراجعات، قد رجع زماننا ورجع إليه؛ ورد عليه؛ فارساً في علم الإعراب، مقدماً في حملة الكتاب، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل العزيمة وقادها، يقظان النفس؛ متصرفاً ذا درية بأساليب النظم والنثر؛ قد علم كيف يرتب الكلام ويؤلف، وكيف ينظم ويوصف»^(١).

ولقد حاز الماتريدي على كل ما ذكره الزمخشري فمؤلفه في التأويل لا يضاهيه مؤلف في هذا الفن كما ذكر أصحاب الطبقات، وخلاصة القول أن الماتريدي قد حاز على العلوم المالية والحكمية، وبلغ فيهما شأنًا عظيمًا، وهو كما يقول أبو المعين النسفي «أن ما اجتمع عنده من أنواع العلوم المالية والحكمية؛ لن يجتمع في العادات الجارية في كثير من المبرزين المحصلين»^(٢).

(١) الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ج ١/ ١٥.

(٢) أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة. مخطوط ٢١٧.

سابعاً، سمات منهج الماتريدى

١- التوسط بين العقل والنقل: السمة الأساسية لمنهج الماتريدى هي التوسط بين العقل والنقل، فلقد رأى الماتريدى خطأ الوقوف عند حد النقل أو المغالاة في جانب العقل، ورأى أن الموقف العدل هو التوسط بينهما، وذكر أن دواعى استحسان ذلك الموقف الوسط هو قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]. والوسط في ذلك له دعامته من الدين، وهو خير تعبير عن روح الدين الإسلامى الذى تدعو تعاليمه إلى الاخذ بالوسط في كل الامور، كذلك كانت روح الوسط هي التعبير السائد في الفكر الإسلامى في مختلف مجالاته، فنرى الماتريدية والاشاعرة وسط بين السلف والمعتزلة، والشافعى وسط بين مالك وأبو حنيفة، وحاول الفلاسفة الإسلاميون التوسط والتوفيق بين الدين والفلسفة.

وليس موقف الوسط كما يظن أنه مجرد توفيق بين الآراء وأنه يخلو من الابتكار، وذلك لان موقف الوسط يتطلب معرفة كاملة لاحكام النقل وأحكام العقل، فلا بد من معرفة كاملة بالكتاب والسنة، والمحكم والمنشابه والناسخ والمنسوخ، والاخبار وشروطها، وتلك أحكام النقل، ولا بد أيضاً من معرفة أحكام العقل والنظر والتأويل والاجتهاد وإقامة الأدلة والبراهين، على نحو ما سنعرف عند عرض منهج النظر في فصل المعرفة، فهو موقف يتطلب فهم كامل لجانب النقل وجانب العقل، ثم الوصول إلى رأى يحفظ للنقل قداسته وللعقل مكانته.

وموقف الوسط موقف نظرى اعتبارى، وليس موقفاً حسابياً دقيقاً، لذا فهو موقف صعب، لا بد فيه من الميل إلى جانب دون جانب آخر. ومع ذلك فسوف نرى كيف أن الماتريدى كان أكثر توفيقاً فى تحقيق موقف الوسط أكثر من الأشعرى الذى سلك منهج الوسط بين العقل والنقل.

٢- استقلال الفكر: وهو يعنى عدم التعصب لمذهب أو رأى معين، بل يجب البحث عن الحقيقة، وعدم المتابعة لفكر معين حتى وإن اصطدم مع الحقيقة، وموقف الوسط يتيح استقلال الفكر. فليس فيه وقوف في جانب دون آخر. وليس فيه تعصب أو مغالاة تصد السبيل عن الوصول إلى الحقيقة، وهذا الاستقلال يضمن للفكر حريته وموضوعيته ونزاهته.

٣- النظرة الكلية للأشياء: امتاز فكر الماتريدي بنظرته الشاملة الكلية، وربط الجزئيات بالكليات، ورد المسائل المتفرعة إلى أصولها التي تجمعها، وهذا هو النظر الفلسفي الذي لا يقف عند الجزئي، ولا يفرق في المسائل الفرعية بل يردها إلى الحقيقة التي تجمعها، ويوضح ذلك عنايته بأصول الفقه وتأليفه فيه، وهو علم يقوم على ربط المسائل الفرعية الفقهية بأصول وأحكام فقهية عامة. واشتغاله بهذا العلم دليل على نوعية فكره الفلسفي المنطقي.

٤- الربط بين الفكر والعمل: ليس المهم عند الماتريدي هو أن تتزاحم أفكارنا وتكثر حصيلتها في الذهن، وأن نحلق في سماء التجريد، وأن نؤمن بتزعات إطلاقية، وأن نشدق بجدل لفظي عقيم، لكن المهم هو أن نوائم بين أفكارنا وعملنا، بحيث أن تقود أفكارنا عملنا ونهديه، ففي أكثر المواقف يرفض الدخول في تفصيلات لا طائل تحتها، ويذكر في صراحة أنه ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة.

٥- الاهتمام بالمعنى والمضمون: كان نتيجة لربط الفكر بالعمل عند الماتريدي، اهتمامه بالمعنى والمضمون فلا يقف عند حد الشكل، بل ينفذ إلى عمق الجوهر، ويلتمس المعنى وراء الشكل أو اللفظ، والمهم هو إبراز المعنى والكشف عن مضمون وإدراك مراميه وتحقيقه، ولقد وضح ذلك عند تناوله لبعض التعريفات، فهو مثلاً لا يحفل كثيراً بتعريفات معينة للجسم، بل المهم هو إدراك معناه ونفى تحقيق ذلك المعنى في حق الله تعالى، وغير ذلك مما سنعرض له.

٦- السمة النقدية: يمثل النقد جانباً كبيراً عند الماتريدي ولقد قام الجانب النقدي لآراء الخصم عنده على عرض هذه الآراء وتحليلها وردها إلى أصولها والبحث عن علة الخطأ فيها، ولقد سلك في ذلك المنهج الجدلي، وتجد لديه ما يشبه الحوار السقراطي القائم على التهكم والتوليد.

ويصف لنا أبو المعين النسي طريقة الماتريدي في جداله مع خصومه، بأنه يبدو كالمساهر الملقى زمام كلامه إلى خصومه ليقوده إلى مرامه ثقة منه بضعفه وعجزه عن مقاومته في محل النزاع والجدال^(١).

(١) أبو المعين النسي: نبصرة الأدلة ٢٨.

المعرفة

- تمهيد.
- أولاً، معنى العلم والمعرفة عند الماتريدى.
- ثانياً، أهل العلم بالكلّى وبحقائق الأشياء أم بالجزئى وظواهر الأشياء؟
- ثالثاً، العلم والظن.
- رابعاً، أقسام المعرفة.
- خامساً، المعرفة موضوعية أم ذاتية.
- سادساً، طرق المعرفة.
- سابعاً، المعرفة الدينية وضرورة الاجتهاد فى مسائل الدين.
- ثامناً، مناهج النظر عند الماتريدى.
- تاسعاً، أسباب قصور المعرفة.
- عاشراً، المصدر الأرسطى والإسلامى فى نظرية المعرفة عند الماتريدى.

تمهيد

نجد لدى علماء الكلام اهتمامًا بالبحث في المعرفة، ومن أوائل المتكلمين الذين تحدثوا في المعرفة بطريقة علمية منظمة «أبو منصور الماتريدي» الذي استهل كتابه «التوحيد» في الحديث عن المعرفة. وأيضًا في كتابه «تأويلات أهل السنة».

ومن قبل الماتريدي لم تصل إلينا سوى شذرات متفرقة خاصة بنوع واحد من المعرفة، هو المعرفة الخبرية، ولكنها لا تكون أساسًا لنظرية متكاملة، ولقد ذكر «صاحب الأوائل» أن واصل بن عطاء ١٢٠ هو أول من علم الناس كيفية مجيء الأخبار وصحتها وفسادها^(١).

والماتريدي أسبق من «الباقلاني» ٤٠٣ هـ. الذي يعتبره «ماكدونالد» كإنط المسلمين^(٢) وكذلك أسبق من «عبد القاهر البغدادي» ١٢٩ هـ الذي افتتح كتابه «أصول الدين» بفصل عن العلم.

وسنعرض فيما يلي لملامح نظرية المعرفة عند الماتريدي.

أولاً، معنى العلم والمعرفة عند الماتريدي

لا نجد عند الماتريدي تفرقة بين العلم والمعرفة، فهما اسمان لمعنى واحد. والمعرفة بالنسبة للعلم، تنزل منزلة التصديق من الإرادة ويعرف الماتريدي العلم بأنه «صفة يتحلّى بها المذكور لمن قامت هي به»^(٣).

ولقد حاول «البياضى» أن يشرح هذا التعريف شرحًا وافيًا، فقال «أى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملك والجن. وعدل عن الشيء إلى المذكور ليعم الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل، فيشمل إدراك الحواس، وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها والمفرد والمركب. واعتقاد المقلد المصيب، ويخرج الظن والشك والوهم والجهل. فلذا قيل إنه أحسن التفاسير»^(٤).

(١) أبو هلال العسكري: الأوائل ٢٩٨.

(٢) Mackdoniald The Development of Moslim Theokhgy P207

(٣) أبو المعين النفى: تبصرة الأدلة ٧.

(٤) البياضى: إشارات المرام ٢٩.

والبياضى بهذا الشرح يجعل تعريف الماتريدى تعريفاً جامعاً مانعاً بلغة المنطقة .
ويريد أن يخلص التعريف من كافة الاعتراضات التى سبق أن وجهت إلى بعض
التعريفات للعلم . فلقد سبق للباقلانى أن أورد اعتراضات على القول بأن العلم
معرفة الشيء على ما هو به ، لأن المعلوم معلوم وليس بشيء ولا موجود ، وبذا
يخرج العلم بما ليس بشيء من المعلومات المعدومة عن أن يكون علماً^(١) .
والماتريدى قال بالمذكور ولم يقل بالشيء فعلى ذلك لا محل لمثل هذا الاعتراض
على تعريف الماتريدى .

كذلك يخلو تعريف الماتريدى للعلم ، من ذلك الدور الظاهر فى تعريف
الاشعرى للعلم ، كما ذكره الإيجى فى المواقف بأنه «هو الذى يوجب كون من قام
به عالماً ، أو هو الذى يوجب لمن قام به اسم العلم ومؤدى العبارتين واحد ، وفيه
دور ظاهر»^(٢) .

ويخلو تعريف الماتريدى من الاعتراضات التى وجهت إلى «الكعبى» من
المعتزلة ، لقوله بأن العلم اعتقاد الشيء على ما هو به . كذلك ما زاده أبو هاشم
الجبائى على هذا التعريف فإن العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس
إليه ، ويطل هذه التعريفات اعتقاد العامى بحدوث العالم ليس علماً ، لأن العلم
المحدث لابد أن يكون ضرورياً كالعلم الثابت بالحواس والبديهة والاستدلال ،
وليس مع العامى استدلال ، كذلك لا يخلصه من هذا الاعتراض سكون النفس
إلى هذا الاعتقاد . لأن العامى ساكن النفس إلى هذا الاعتقاد مطمئن إليه^(٣) .

ويلاحظ على تعريف الماتريدى ، أن العلم يتضمن متعلق هو «المذكور» أى
المعلوم ، وهو نسبة إضافية ، بها يكون العالم عالماً بذلك المعلوم والمعلوم معلوماً
لذلك العالم . وهذا التعريف يخالف تعريف الحكماء للعلم بأنه الوجود الذهنى ،
وبأنه حصول صورة الشيء كلياً أو جزئياً موجوداً أو معدوماً فى العقل ، وهذا

(١) الباقلانى : التمهيد ٥ .

(٢) الإيجى : المواقف ١٩ ، أيضا الجوينى : الإرشاد ١٢ ، ١٣ ، وأيضا الأمدى : أبنكار الافتكار ٣ .

(٣) أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة ٢ .

أى ما ذكره يتناول الظن والجهل المركب والتقليد، بل الشك والوهم^(١). والماتريدى يخالفهم. لأن تعريفه لا يدخل الظن أو الشك أو الوهم أو الجهل. ويشترط «التفتازانى» فى شرحه لتعريف الماتريدى للعلم، أنه ينبغى أن يجعل التجلى على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن^(٢).

ثانياً، هل العلم بالكلى وبحقائق الأشياء أم بالجزئى وظواهر الأشياء؟

تتوقف الإجابة على ذلك، على الموقف من الكليات، فهل للكليات وجود واقعى مستقل أم أنها توجد فى الذهن فحسب. ومن ثم تكون أسماء بلا أشياء واقعية. لقد قال «أفلاطون» بالوجود الواقعى للكليات فى عالم المثل، وأن العلم علم الكلى القائم على الماهيات والصور السابق وجودها فى عالم المثل، وأن النفس تذكر ما قد شاهده فى عالم المثل. أما التجربة الحسية فهى لا تمدنا إلا بالجزئى الذى ليس له وجود حقيقى^(٣). و«أرسطو» قد قال كذلك أن العلم بالكلى وبماهيات الأشياء. وإن اتخذ طريقاً مابيناً لأفلاطون، إذ جعل الجزئى طريقاً للوصول إلى الكلى، فالكليات إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض وتكون كليا، وأرسطو يقول: إنه لا شئ فى العقل لم يكن قبل ذلك فى الحس^(٤)، والعلم لا يكون إلا عن طريق الكلى وبالماهية، فلقد ذكر أرسطو فى تفرقه بين العلم والظن، أن العلم لا يكون إلا بالكلى وبماهية الأشياء^(٥)، فعلى هذا فالعلم بالماهيات وبما هو كلى عام. لكن الماهيات ليست مفارقة للجزئيات كما عند أفلاطون، كما أن الجزئى عند أرسطو يفيد فى معرفة الكلى الذى هو ماهية الجزئى^(٦).

أما بالنسبة للمتكلمين، فلقد نفى جمهورهم الوجود الذهنى. واعتمدوا فى ذلك على وجهين. أحدهما: لو اقتضى تصور الشئ حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً. وثانيهما: أن حصول حقيقة الجبل والسماء مع ذهننا مما لا يعقل^(٧). وعلى ذلك فرقوا بين نوعين من الوجود: وجود الأشياء

(١) الإيجى: المواقف ١٩. (٢) التفتازانى: شرح المعقائد النفية ٢٥.

(٣) أفلاطون: محاورات فيدون (الترجمة العربية) ١٨١ - ٢٠٥.

(٤) أرسطو: النفس (الترجمة العربية) ١٢.

(٥) أرسطو المنطق ج٣ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ٤٠٢.

(٦) أرسطو: النفس ٥، ٦. (٧) الإيجى: المواقف ١٠٢.

خارج الذهن ووجودها فى الأذهان . ولا بد من مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان ،
والكليات بذلك ليست إلا مجرد أسماء وألفاظ تدل على أفكار عامة ، ولا وجود
حقيقى لها .

والماتريدى يقول بهذا القول ، لأنه يقول إن العقل يث الحس ، ومعنى هذا أن
الحواس تنقل المعرفة إلى العقل ، وليس فى العقل شىء لم يكن قبل ذلك فى
الحس ، والعلم عنده بالمذكور الجزئى المحسوس . فليس فيه إلا صورة ذلك الجزئى ،
الذى أدركه الحس أولاً ، ونسبة هذه الصورة إلى آحاد المفرد الذى أدركه الحس
بعد ذلك نسبة واحدة . فالكليات إنما هى أسماء وألفاظ أنشئت قصد التخاطب بين
البشر وليس لها حقيقة خارجية .

والماتريدى يقول بأن العقل لا يدرك ماهية الأشياء وحقائقها ، بل يدرك ظواهرها
فحسب ، والأصل كما يقول الماتريدى : « أن العقول أنشئت متناهية تقصر عن
الإحاطة بكلية الأشياء ، والأفهام متفصرة عن بلوغ غاية الأمر ، إذ هى من أجزاء
العالم الذى بكليته متناهية ، وأسباب الإدراك التى يدرك بها المشاهد التى تعجز عن
كنه ما يقع عليها من الظواهر فضلاً عما استتر منها »^(١) .

ويقول فى موضع آخر مؤكداً ذلك المعنى وهو استحالة معرفة العقل لحقائق
الأشياء فى شرحه لقوله تعالى : ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء : ٨٥] .
يقول : إننا لم نؤت من العلم إلا علم ظواهر الأشياء وبإدبها ، « أى ما يبدو لنا »
ولم نؤت علم بواطن الأشياء وحقائقها . . . فلا نعرف من العلوم التى أنشأها الله
إلا القليل منها ، ظواهرها ، أما الحقائق فلا^(٢) . وهذا يدل على أن الماتريدى
لا يقول بالقدرة المطلقة للعقل على المعرفة ، ومخالفته للترعة « الدوجماطيقية » التى
ترى أن العلم الإنسانى لا يقف عند حد ، فمجال إدراك العقل عند الماتريدى هو
ظواهر الأشياء ، أما حقائقها فلا سبيل للعقل إلى إدراكها .

(١) الماتريدى : تاريخات أهل السنة ج ١ ، ص ٦٥١ ، ج ٢ ص ٦٠١ .

(٢) الماتريدى : تاريخات أهل السنة ج ١ ص ١٠٢٥ .

والماتريدى بقوله: إن العلم هو إدراك ظواهر الأشياء، يعنى أن تعريف «الحد» عنده، هو معرفة صفة المحدود والتمييز بينه وبين غيره. فهو يقول فى تعريف الإنسان وحده «وما الإنسان؟» فنذكر حده المعروف فى الشاهد من الحى الناطق الميت، أى المحتمل لذلك. وكذلك كل جوهر له يذكر باسم الخاصية له^(١) والماتريدى بذلك يعبر عن وجهة نظر المتكلمين فى الحد، وهو يخالف الحد عند أرسطو، إذ أنه عند أرسطو القول الدال على ماهية الشيء ولقد رأى أرسطو أن القائلين بالصفة فى الحد لا يوفون بتحديد معنى الحد^(٢).

ثالثاً، العلم والظن

الظن معناه «ترجيح أحد ممكنين متقابلين فى النفس على الآخر»^(٣) ويتعرض الماتريدى للظن وبيان دوره، ففى شرحه لقول تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ﴾ [الحاقة: ٢٠]: - يرى أن كل يقين حدث فى الأمور المستترة والعلوم الخفية، فإنما يتولد عن ظن يسبقه، فيحمله ذلك الظن على النظر فيه والبحث عن حاله، حتى يقضى إلى الوقوف على ما استتر منه ويصير الخفى له جلياً، فيكون سبب بلوغه إلى اليقين. ويرى الماتريدى أن الظن فى الأمور التى تدرك بالاجتهاد لأنه «لا يخلو شيء منها من اعتراض وساوس وخواطر فيها. وتلك الوسوس والخواطر تفضى بصاحبها إلى الظنون، أما الأشياء التى تدرك بالحواس والملاحظات فلا سبيل إلى الظن فيها»^(٤).

ويلاحظ على رأى الماتريدى، أن الظن داعى إلى النظر والتأمل فيما خفى، حتى نصل إلى اليقين، وهذا يعنى أن الظن دافع إلى العلم، وهو يوقظ الشعور والفكر لطلب العلم. وهذا ما رآه أفلاطون من قبل^(٥).

(١) الماتريدى: التوحيد ٤٣ ومعرفة وجهة نظر المتكلمين د. على سامى النشار مناهج البحث ٨٢.

(٢) أرسطو: المنطق جـ ٢ ص ٤٧٤.

(٣) الآمدى: أفكار الأفكار ٩.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ٢ ص ١١٤، ١١٥.

(٥) أفلاطون: الجمهورية ترجمة د. فؤاد ذكرى ٣٨ - ٢٩٠.

والظن بذلك له دور إيجابي، هو يعاثل مرحلة الفروض في المنهج العلمي، وهو أيضاً حالة بين المعرفة والجهل أو هو الوقوف على أحد طرفي اليقين. فهو ليس بضد للعلم على الإطلاق، بل إن بينه وبين العلم تشارك وتباين كما ذهب أرسطو وابن سينا^(١).

ويلاحظ أيضاً أن مجال الظن عند الماتريدي لا يكون إلا فيما خفي واستتر، أما المعرفة الحسية المشاهدة فلا يجوز الظن فيها، وهذا يعني ضرورة صدق المعرفة الحسية.

رابعاً: أقسام المعرفة

تنقسم المعرفة إلى معرفة أولية، ومعرفة ضرورية. ومعرفة استدلالية اكتسابية.

١- المعرفة الأولية: وهي القضايا التي لا يتوقف حصولها على نظر وكسب «وهي التي تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة في غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها لأنها تمثل معنى بسيطاً لا مركباً، نحو القول الكل أعظم من الجزء وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر»^(٢).

والماتريدي يرى أن هذا النوع من المعرفة عام ومشترك بين الناس ولا خلاف بينهم على ذلك، لكنه لا يعلق أهمية كبيرة على هذا النوع من المعرفة فهو يقول «متى تترك حقائق الأشياء ببداهة العقل، وإنما العقول ركبت بميزة بين مختلف الأشياء بمعانيها التي توجب الاختلاف، ومؤلفة بين مجتمعها بمعاني توجب الجمع، وإذا حق الفكر والنظر ليوصل بهما إلى ذلك»^(٣) فسيبيل المعرفة عنده هو النظر والاستدلال، والنظر والاستدلال يفقد المعرفة الأولية معناها.

٢- المعرفة الضرورية: هي المعرفة التي تتفق بالنظرة العقلية المباشرة لدى الناس جميعاً على تفاوت مداركهم بمجرد النظر إليها، وهي كما يذكر الماتريدي كمعرفة العقول لحسن الأشياء جملة لا على سبيل التفصيل^(٤)، ومنها أيضاً المعرفة الحسية، وهي صادقة بالضرورة.

(١) أرسطو: المنطق ج٢/٢-٤٠٢ - ٤٠٥ وابن سينا البرهان ١٨٩-١٩١.

(٢) ابن سينا النجاة ١٠٠، وأيضاً د. عاطف العراقي ثورة العقل ٤٩.

(٣) الماتريدي التوحيد ٢٦٦، ٢٦٧.

(٤) الماتريدي تاويلات أهل السنة ج٣/ ٤٠٩.

٣- المعرفة الضرورية الاكتسابية: وهى التى تقوم على الاستدلال، الذى هو نظر القلب المطلوب علم ما غاب عن الضرورة والحس، ويؤكد الماتريدى هذا المعنى فى شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] أن الآيات إنما احتيج إليها لمعرفة أمور غائبة عن الحواس يوصل إليها بالتأمل والبحث من الوجوه التى جعلت تلك الأشياء المحسوسة التى تغنى من له اللب وخولها تحت الحواس عن تكلف العلم بها بالتدبير^(١).

وعلى هذا فهى عملية عقلية على وجه التفصيل، تندرج تحت المعارف العقلية القائمة على استنتاج نتائج معينة، بناء على ترتيب وقواعد معينة، وتتم بطريق العقل، ودرجة اليقين فى المعرفة الاستدلالية لا يكون إلا بعد النظر فى المقدمات بينما درجة اليقين فى المعرفة الضرورية واضحة وثابتة.

والقول بالمعرفة الاستدلالية يعنى أن المعارف ليست كلها ضرورية والماتريدى يرى أن علم الحواس هو علم الضرورات. وأوائل علوم البشر الذى يرتقى منه إلى درجات العلوم، فيلزم طلب ذلك، فبطل به قول من قال العلوم كلها ضرورية لا تقع بالأسباب^(٢).

وقول الماتريدى أن العلوم ليست كلها ضرورية يخالف ما ذهب إليه بعض الروافض من أن المعارف كلها ضرورية، إلا أن الله لا يفعلها فى العبد إلا بعد النظر والاستدلال، وما ذهب إليه الجاحظ وثمانية من أن المعارف ضرورية^(٣) وما ذهب إليه الرازى من الأشاعرة إلى أن العلوم كلها ضرورية، لأنها إما ضرورية ابتداء، أو لازمة فيها لزوماً ضرورياً^(٤).

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، ج١/ ٢٨٢، ٣٨٣.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٢٨٣.

(٣) البغدادي: أصول الدين ٣١ والقاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ٥٢.

(٤) الرازى. محصل أفكار المتقدمين ٧١.

لكن ما ذهب إليه الماتريدي من أن المعارف كلها ليست ضرورية، يوافق ما عليه المحصلون من المتكلمين، من أن ليس كل علم ضرورياً، إذ هو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه في المسائل المختلف فيها كحدوث العالم ووجود الصانع والجوهر الفرد وبقاء الأعراض وغير ذلك، ثم لو كانت العلوم كلها ضرورية لما ساغ الخلاف بينها^(١).

ومعنى قول الماتريدي بالمعرفة الاستدلالية وأن المعارف ليست كلها ضرورية يعنى القول بالمعرفة الاكتسابية، لذا فهو يرى أنه لا بد من طلب المعرفة عن طريق النظر والتأمل، ولا بد من اكتسابها، وأن مجرد وجود الحواس التي تنقل إلينا المعرفة لا يكفي لحدوث هذه المعرفة، بل لا بد من النظر والفكر، وإلا أصبحت هذه الحواس عديمة النفع، ويدلل الماتريدي على ذلك، بأن الله قد نفى العقل والسمع والبصر عن من لم يتفهم بالعقل والسمع والبصر، ومعنى قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ٤٢]، وقوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْى وَلَوْ كَانُوا لَا يَبْصُرُونَ﴾ [يونس: ٤٣]، أن الله ينفي عنهم العقل والسمع والبصر لأنهم لم يتفهموا بها، فكانوا كمن ليست له هذه الحواس، ونفى عن من لم يسمع العقل حيث قال: ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾ ونفى عنهم الاهتداء بترك النظر والاعتبار فقال: ﴿أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْى وَلَوْ كَانُوا لَا يَبْصُرُونَ﴾ لأن بالبصر يوصل إلى اهتداء الطرق والسلوك فيها، ألا ترى أن البهائم قد تبصر الطرق وتسلك فيها، وتتقى المهالك، ولا تعقل لما ليس لها سمع العقل، فلا تعقل لما يسمع القلب بالعقل ويبصرون، ويرى الماتريدي أن العقل والسمع والبصر، منه ما هو غريزي، ومنه ما هو مكتسب، فالله نفى عنهم ما هو مكتسب فلم يحصل لهم ما يجوز بالكسب، فنفى عنهم هذه الحواس، لأنهم لم يتفهموا بها ولم يستخدموها^(٢).

(١) الأمدى: ابتكار الأفكار ٣.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ج ٢ / ٣٨٥.

وهذا يبين أن المعرفة عند الماتريدي منها، هو اكتسابي، بل إن المعرفة الاكتسابية لها أهمية كبيرة لديه، إذ أن من يقتصر على المعرفة الحسية دون الارتقاء إلى الاستدلال عن طريقها على ما غاب عن الحس، فهو دون مرتبة الإنسان، الذي امتاز بالفكر والنظر، وذلك لا يتم إلا ببذل الجهد والفكر لاكتساب المعرفة.

ومعنى قول الماتريدي بالمعرفة الاكتسابية، يعنى أنه يعارض القول بأن المعرفة فطرية فى النفس، وهو يدلل على فساد القول بفطرية المعرفة، بأنها لو كانت فطرية لرفع حق الطلب، ولقد أمرنا بطلب العلم، ولا يستوى فى العلم الموصوف باللب وغير الموصوف، والمتفكر فى الأمر وغير المتفكر^(١).

وقول الماتريدي بالمعرفة الاكتسابية وأن العلوم مكتسبة عن طريق الحس والعقل، يوافق ما ذهب إليه أرسطو - وقد سبق الإشارة إلى رأيه - ويخالف رأى أفلاطون، الذى يقول بأن المعرفة فطرية فى النفس، وأنها ليست شيئاً جديداً فى النفس، بل هى ليست إلا تذكراً، وأتينا لا نستطيع أن نعرف شيئاً ما لم تكن لدينا فكرة عنه وله بدور فطرية تملكها، والجهل إنما هو نسيان تلك المعرفة^(٢).

وقول الماتريدي بأن المعرفة اكتسابية وليست فطرية، هو الاقرب إلى الصواب، لأن القول بفطرية المعرفة، معناه المساواة بين من له حس ومن ليس له حس، ونفى للفروق الفردية بين الناس، وتسوية بين العالم والجاهل.

خامساً، المعرفة موضوعية أم ذاتية

هل ترجع المعرفة إلى حقيقة غير الذات المدركة، وهى المعرفة الموضوعية، أم أنها ترجع إلى الذات المدركة، وما يتصل بها من إدراك وتفكير ذاتي، وهى المعرفة الذاتية؟ يبين الماتريدي اختلاف الناس فى ذلك، فمنهم من يجعلها ذاتية، ما يقع فى قلب كل منهم حسنة لزم التمسك به، وأيضاً القائلين بالمعرفة الإلهامية، ويقول «يعجز البشر عن الإحاطة بالسبب ولكن يتمسك بما ألهم»^(٣) وهؤلاء الذاتيون هم

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١ / ٢٨٣.

(٢) أفلاطون: محاورة فيدون (ترجمة د. رضى نجيب) ١٩٩ وما بعدها.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٦.

السوفسطائيون الذين جعلوا العلم مجرد اعتقاد، والصوفية الذين يقولون بالمعرفة الإلهامية. ولقد عارض الماتريدي كلا الموقفين. فيرد على جعل العلم مجرد اعتقاد، بأن مناظرة من يقول بهذا لا معنى لها، إذ أن كل شيء يقوله عند المناظرة فهو اعتقاد، وإنما يقابل بالضرب المؤلم والقطع، ويقابل بمثل ما أنكر، والاعتقاد بما أنكّر إقراره، حتى تدفعه الضرورة إلى الإقرار بما أنكّر^(١) أيضاً يرى أنه مما يبطل القول بأن العلم مجرد اعتقاد، هو ظهور أشياء خلاف الاعتقاد، ولو لم يكن علم البتة بطل ما يدفع من ظهور الخلاف، ومعنى هذا القول أن الاعتقاد أمر ذاتي والعلم موضوعي، ويتصف بالكلية والشمول، أيضاً يذكر الماتريدي أن كل واحد من أصحاب الأديان والمذاهب يعتقد أنه على حق، وأنه محق في اعتقاده، لكن وجوه الاختلاف والتضاد والتناقض في الأديان والمذاهب بين، وبذا يتعدد الحق ويصعب معرفته، وهذا يدل على أن مجرد الاعتقاد ليس دليلاً على العلم وصحته^(٢).

ونفس الاعتراضات التي يوجهها الماتريدي للسوفسطائية يوجهها أيضاً إلى القائلين بالإلهام، لأنه ليس مع أحد دليل يبطل به الآخر ويظهر كذبه، لأن حجة كل واحد هي ما ألهم، ولا يمكن الاعتماد على صحة الإلهام، أو يكون حجة يدفع بها الاختلاف^(٣).

والماتريدي يعبر عن موقف أهل النظر في مقابل أهل الكشف من الصوفية، والخلاف بينهما مشهور، على أننا يجب أن نميز بين مجالين من المعرفة قال بهما الصوفية: مجال العلوم الدنيوية وهو المعرفة الحسية والعقلية، وفي هذا المجال لا ينكر الصوفية مصادر المعرفة الحسية والعقلية، فالغزالي يقول «اعلم أن البدن كالمدينة والعقل أعنى المدرك من الإنسان كملك لها، وقواه المدركة من الحواس الظاهرة والباطنة كجنوده وأعوانه وأعطاؤه كرعيته^(٤)»، أما المجال الآخر فهو مجال

(١) الماتريدي: التوحيد ١٥٤.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٦.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٦ ونفس اعتراضات الماتريدي تتكرر عند ابن الجوزي في تليس إبليس ٣٢٥.

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين ج ٣٣، وأيضاً محك النظر في المتطق ٥٨ - ٦٨ د. عبد الكريم العشمانى الدراسات النفسية عند المسلمين ٢٧٧ - ٣٦٨.

العلم الإلهي الذي قالوا بإدراكه عن طريق الإلهام، وسوف نتحدث عنه عند الحديث عن المعرفة الدينية، فنقد الماتريدي منصب على هذا المجال فقط.

وموقف الماتريدي من معارضة السوفسطائية، يتفق مع مواقف سقراط وأفلاطون وأرسطو في رفضهم للمعرفة الذاتية، وقولهم بالمعرفة الموضوعية، وفصلهم موضوع الحس عن موضوع العقل^(١).

وقول الماتريدي بالمعرفة الموضوعية، يشير إلى تجرد الباحث عن ميوله وآرائه واعتقاده وتحيزاته الشخصية، وأنه يواجه عالماً مستقلاً من آرائه ومصالحه ورغباته، وهذا ما يعرف حديثاً بالدلالة الأكسيولوجية «أى القيمة» للموضوعية^(٢).

سادساً، طرق المعرفة

يقول الماتريدي بأن السبل الموصلة إلى العلم هي: العيان، الأخيار، النظر.

١- المعرفة الحسية العيانية:

أ- إثبات المعرفة الحسية: العيان هو ما تقع عليه الحواس، والمعرفة الحسية هي التي مصدرها الحواس الخمس: البصر والسمع والشم واللمس والذوق. والماتريدي يقول بوجود هذه الحواس الظاهرة، ولا يقيم الدليل على وجودها، لأنها أوضح من كل برهان، ولأن أحداً لم ينكر هذه الحواس حتى يسعى إلى تأكيدها، وإنما كانت الشكوك التي أثرت حولها خاصة بقدرة هذه الحواس على المعرفة، ويادئ ذى بدء يرد الماتريدي على القائلين بإثبات المعرفة للجوارح «كاليدين والرجلين واللسان»، مستشهدين بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٠٤] ولو لم يكن لهذه الجوارح علم بما قدمت أنفسهم لكانت لا تشهد عليهم بما لا تعلم، ويرد الماتريدي على هؤلاء، بأن الأمر ليس على ما زعموا، لأنها لو علمت بذلك لكان صاحبها يصل إلى العلم من جهتها، ألا ترى أن القلب لما ثبت له المعرفة وقع لصاحبه العلم من جهته، وكذلك السمع

(١) د. فتحى الشنيطى: المعرفة ٧٤- ٨١.

(٢) د. صلاح قصوة: فلسفة العلم ١٧٤.

لما حصل فيه السمع وقع لصاحبه علم المسموع به، ولما كان بعينه يبصر الأشياء كان علم البصر واقعاً من جهتها، فلما لم يقع له لعلم يديه ولا برجليه ولا بشيء من جوارحه سوى القلب علم أنه لاحظ لها في المعرفة، ولكن جعلت هي شاهدة يوم القيامة، بما يحدث الله تعالى فيها علماً ضرورياً بذلك، ولا أن كان لها علم بالذي شهدت قبل ذلك، كما جعلت منطوقة في ذلك الوقت لا أن النطق موجوداً من قبل^(١)، وهكذا ينفي الماتريدي جعل الجوارح مصدراً للمعرفة، ويثبت أن الحواس مصدر المعرفة وأن المعرفة التي تأتي عن طريق الحواس، معرفة صادقة، والصدق في المعرفة الحسية، إنما ينبع من دور الحس ووظيفته في المعرفة، وبين الماتريدي ذلك الدور في شرحه لقوله تعالى: ﴿وَتَعْبَهُمَا أُذُنٌ وَأَعْيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٢] بقوله: «أذن واعية بمعنى حافظة» فأضاف الوعى والحفظ إلى الأذن، والأذن لا تعى بل تسمع ثم يعيه القلب، ولكن نسب الوعى إلى الأذن لأنه يوصل الوعى من جهة الأذن، إذ بالتسمع يوعى، والسمع من عمل الأذن ثم يقع المسموع بما فيه يوعى وهو القلب، فنسب الوعى إلى السمع لما ينظر به إلى الوعى^(٢)، فالحواس بذلك ينحصر دورها في نقل المعرفة إلى الحواس الباطنة «القلب» التي تقوم بالمعرفة فالحواس تقرر واقعاً ويقتصر دورها على تسجيل ذلك الواقع ونقله إلى الحواس الباطنة التي تقوم بالإدراك والمعرفة، فهي مجرد وسط تدرك من خلاله النفس المدركات الحسية، وهذا الدور الذي تقوم به الحواس لا يقع فيه الخطأ أو الشك، وإنما يقع الخطأ والشك في الحكم، وهو ما تقوم به الحواس الباطنة، وإنما الحواس تتأثر بالمحسوس الخارجى، وتنقل هذا الإحساس إلى الداخل، لذا فإن صدق هذه الحواس ضرورى، ولا يشك في هذه المعرفة إلا جاهل مكابر، والذي ينكر هذه المعرفة كما يقول الماتريدي، تأبى طبيعة البهائم أن يكون ذلك رتبها. إذ كل منها

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة مخطوط جـ ٣/ ٢٣٦ ويلاحظ أن الماتريدي لا يقصد بمعرفة القلب المعنى الصوفى للمعرفة القلبية، بل يقصد النظر والتفكير والبحث والتأمل، إذ أن المعنى النظر في القلب كما يوضحه القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ص ٤٥ أن له أسماء جعلتها التفكير والبحث.

(٢) تأويلات أهل السنة جـ ٣/ ١٠٩.

يعلم ما به بقاؤها وفناؤها وما يتلذذ به ويتألم. وصاحب هذا ينكر ذلك، وأجمع أن لا يناظر مع من كان ذلك قوله^(١).

والمعرفة الحسية هي أصل المعرفة العقلية وأساسها، إذ لا سبيل للعقل إلى إدراك ما غاب عنه إلا بالحواس الظاهرة والتفكر فيها، لأن ما غاب عن الحواس الظاهرة لا يدركه العقل، فجعل الحواس الظاهرة سبيلاً لإدراك المغيّب عنها^(٢) ورأى الماتريدي في تقديم العلوم الحسية على النظرية لأنها أصول لها، يوافق رأي الأشعري^(٣).

ويشهد الماتريدي في مواطن كثيرة في كتابه «تأويلات أهل السنة» بما ورد من أمثلة كثيرة حسية في القرآن للدلالة على ما هو غير حسي، ونذكر مثلاً واحداً من ذلك وهو الدلالة على حسن الإيمان، فالإيمان حسنة غائب، ضرب مثله بالذي طريق معرفته حسية بالحواس والمشاهدة، وهو ما ذكر من النبات الذي يخرج من الأرض وذلك يدل على طيب أصلها وجوهرها، والذي لا يخرج شيئاً هو لحبث جوهرها^(٤).

ب- رد الماتريدي على منكرى المعرفة الحسية: بالرغم من وضوح المعرفة الحسية وصدقها الضروري، إلا أن قوماً من الشكاك، قد شكوا فيها وقالوا بعدم إمكان المعرفة، ويرى الماتريدي أن علم العيان علم ضرورة، ولا ينارح فيه إلا مكابر ومتعنت، وأن من ينفي علم الحواس، لا يستحق المناظرة، ولكنه يمارح فيقال له: تعلم أنك تنفى، فإن قال لا: بطل نفيه، وإن قال نعم، أثبت نفيه، فيصير بما يدفع دافعاً لدفعه، فلإنكاره يكون إقراراً، لأنه أقر إنكاره، فلا يمكنه بذلك الشك، ويرى أن مثل هذا الشاك يستحق أن يقابل بمثل تعنته، بالآلم الشديد وقطع الجوارح ليدع تعنته.

(١) الماتريدي: التوحيد ٧.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة مخطوط ج ٨ / ٩٤٧.

(٣) البغدادي: أصول الدين ١٠.

(٤) الماتريدي: تأويلات أهل السنة مخطوط ج ١ / ٦٥٥.

ثم يناقش الماتريدى حجج المنكرين لعلم الحواس ويرد عليها، فهم يبنون إنكارهم على أساس اختلاف الإدراك بين الناس، فقد يختلف فى إدراك الشيء الواحد فيراه الأول شيئاً ويره الآخر شيء واحد، فالخس بذلك متغير ومختلف من فرد لآخر، والعلم الناجم عنه متغير كذلك، بل قد يختلف فى الفرد الواحد باختلاف حالاته، ويرد الماتريدى على تلك الحجج، بأن الاختلاف فى علم الخس يرجع إلى الاختلاف فى أحوال الخس، مثل آفة العين تحجب عنه الرؤية فيعلم خلاف الحقيقة، على أن القول بالاختلاف لا يثبت القول بنفى الحقائق، إذ الأصل كما يراه الماتريدى أن الإنسان مشتمل على حدود وجهات، لكل جهة منه تقابل جهة من المدرك، لا يدرك بتلك الجهة غير الجهة التى قابلته، فإذا اعترضتها آفة أو ستر، يذهب مقدار ذلك من الجهة ومقابلها، فيكون كالإدراك بغير الجهة التى هى لذلك النوع من الإدراك، فيكون الأحوال ثلاثة: بقلب الجهة لا يدرك منه شيئاً البتة، وتقريرها مع ارتفاع السواتر كلها فيدرك به حقيقة المدرك، أو الاختلاط، فعلى تفاوت ذلك يتفاوت الدرك وكل ذلك حق الخس معلوم بالخس فلم يرد فى علم الخس اختلاف البتة^(١).

ويرد على من يحتج برؤية النائم أثناء نومه، فلعل ذلك أمر اليقظان أيضاً، ولا فرق بين الأمرين، فيفرق الماتريدى بين حال الرؤية فى النوم وحال الرؤية فى اليقظة، أن النائم ذو آفة، وهى تعطل حاسة الرؤية أثناء النوم، وذلك يعلمه أثناء اليقظة ثم إنه فى النوم يرى مضطرباً، وفى اليقظة يرى مختاراً، وفى اليقظة يبقى أثر الفعل^(٢)، فهذا الاختلاف بين حال الرؤية فى اليقظة وحال الرؤية فى النوم، ويؤكد عدم صحة الشك فى رؤية اليقظة استناداً إلى أنها تشبه رؤية النائم ولا فرق بين الأمرين.

ومما هو جدير بالذكر، أن ما يذكره الماتريدى فى طبيعة النوم، يتفق إلى حد كبير مع جهة النظر السيكولوجية الحديثة لطبيعة النوم، من حيث إنه ينخفض مستوى النشاط الحركى والذهنى كثيراً أثناء النوم وتنعدم فيه الإرادة^(٣).

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٥٦.

(١) الماتريدى: التوحيد ١٥٥.

(٣) د. يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام ٢٤٢-٢٤٥.

وخلاصة القول أن الماتريدي يقول بأهمية المعرفة الحسية وصدقها بالضرورة وأنها غير قابلة للشك، وهو يوافق رأى أرسطو فى قوله بأهمية الحس، وفى صدق المعرفة الحسية وأن من فقد حساً فقد علماً^(١)، وأنه لا شئ فى العقل لم يكن قبل ذلك فى الحس^(٢)، وأن المحسوس خاص بكل حاسة فالبصر حاسة اللون والسمع حاسة الصوت^(٣)، ويتفق مع ما قال به الفلاسفة الإسلاميون ابتداء بالكندى وانتهاء بابن رشد فلقد تابعوا قول أرسطو بصدق المعرفة الحسية وأهميتها ودورها فى المعرفة العقلية^(٤)، ويتفق أيضاً مع آراء المتكلمين من المعتزلة كقول القاضى عبد الجبار من أن العلم بالمشاهدات ضرورى^(٥)، ومن الأشاعرة الباقلانى «بأن كل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة يلزم النفس لزوما لا يمكن معه الشك فى المدرك والارتباب»^(٦)، ويخالف رأى أفلاطون الذى ذهب إلى عدم الثقة بالحواس، وأن المعرفة الحسية ظنية وليست يقينية، فالظن عنده موضوعه الحس المتغير أما العلم فهو درجة التعقل الخالص القائم على العقل وحده، دون تدخل من الحس أو مشاركة للعقل فى التفكير بل إن الحس يعوق الروح على إدراك المعرفة^(٧).

٢- الأخبار:

وهى المعرفة التى تأتى عن طريق الأخبار التى يتناقلها الناس فيما بينهم، والأخبار عند الماتريدي نوعان، الخبر المتواتر جملة، وهو كالأخبار عن البلدان النائية والممالك الماضية، والعلم بما غاب عنهم من أشياء ولم يعاينوها وبها يكون معاشهم وغذاؤهم وبقاؤهم، وكالعلم بالأسماء والأنساب، وكل ذلك يصل إليه بالخبر. ومنكر هذا

(١) أرسطو: النفس ٩٣. (٢) أرسطو: النفس ١٢٠.

(٣) أرسطو: النفس ٦٣ وأيضاً المعبر فى الحكمة ج١/ ٢٣٠ لأبو البركات البغدادي.

(٤) لمعرفة آراء الكندى: رسائل الكندى الفلسفية ج٢/ ٣٧٢، ٣٧٣ والفارابى مجموعة الرسائل وابن رشد د. عاطف العراقي: النزعة العقلية عند ابن رشد - ود. محمود قاسم- نظرية المعرفة عند ابن رشد - وموسى الموسوى من الكندى إلى ابن رشد.

(٥) القاضى عبد الجبار: المغنى ج١٣/ ٦٦٣.

(٦) الباقلانى: التمهيد ٩.

(٧) أفلاطون: محاورة فيدون ١٨٠-١٨٣.

الخبر كمنكر العيان، لا يستحق المناظرة، وإن كانت مناظرته سفها - فيمازج أيضاً، فنقول له عند إنكاره الخبر ما تقول؟ فإن عاد إليه فاعلم أنه قبل خبرك حيث عاد إلى قوله وهو استعادتك الخبر، وإن لم يعد كفيت شره^(١)، أى أن صدق الخبر ضرورى، وأنه يستحيل إنكار الخبر جملة؛ لأن من ينكر ذلك، فكأنه أنكر إنكاره إذ إنكاره خبر، فيصير منكراً - عند إنكاره - إنكاره، ويوافق القاضى عبد الجبار ما ذهب إليه الماتريدى من أن العلم الواقع عند هذه الأخبار ضرورى وليس مكتسباً^(٢)؛ ويذكر القاضى عبد الجبار أن قوماً من السنية أنكروا هذه الأخبار عن البلدان والملوك وغيرها، وقالوا إنها غير صحيحة ولا يقع العلم بصحتها^(٣).

والنوع الثانى من الأخبار، هى الأخبار التى تأتى عن طريق الرسل، ويلزم قبولها بضرورة العقل، إذ لا خبر أظهر صدقاً من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة لصدقهم، إذ لا يوجد خبر يطمئن إليه القلب - مما بينا من المعارف التى يصير منكر ذلك متعنتاً بضرورة العقل - أوضح صدقاً من أخبار الرسل صلوات الله عليهم، فمن أنكر ذلك فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة^(٤).

والخبر الذى يصلنا عن طريق الرسل نوعان: خبر متواتر وخبر آحاد، والخبر المتواتر هو الذى يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، والماتريدى بين ضرورة النظر فى أحوال الرواة، لأنه يحتمل أن يقع منهم الغلط أو الكذب، إذ ليس معهم دليل الصدق ولا برهان العصمة، فحق مثله النظر فيه، فإن كان مثله مما لا يوجد كذباً قط فهو الذى من انتهى إليه مثله لزمه حق شهود القول ممن اتضح البرهان على عصمته، وذلك وصف الخبر المتواتر، أن كلا منهم وإن لم يقيم الدليل على عصمته فإن الخبر منهم إذا بلغ ذلك الحد ظهر صدقه وثبتت عصمة مثله على الكذب^(٥). وهذا منهج نقدى لا يقبل الخبر دون نظر فى أحوال الراوى له، إذ أن الراوى ليست لديه

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى ج٣/١٥٩.

(١) الماتريدى: التوحيد ٨.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٨.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى ج٣/١٥٩.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٩.

العصمة، ويجوز منه الغلط، أو الكذب فلا بد من تحرى أحوال الرواة وثبوت عدالتهم وعدم كذبهم، ثم التدرج فى سلسلة الرواة حتى نصل إلى الرسول الذى بلغوا عنه وهو معصوم، وعلى ذلك فالخبر المتواتر عند الماتريدى يوجب العلم والعمل، وهو بمنزلة العيان، من حيث ضرورة العلم، وأن من أنكره كمن أنكر العيان، ويرى أيضاً أن الخبر المتواتر عن طريق العمل هو أرفع الأخبار، إذ المتواتر المتعارف بما عمل الناس به، ولم يعملوا به إلا لظهوره، وظهوره يغنى الناس عن روايته، لما علموا خلوه عن الخفاء، وهذا التواتر بالعمل يوجب العلم والعمل وإن كان عن طريق الرواية خبر آحاد^(١).

أما خبر الآحاد فهو خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعداً، ولم يذكر الماتريدى عدداً معيناً، ولكنه يعتبر الخبر الذى يرويه ستة أو سبعة من أخبار الآحاد^(٢). وهذا النوع من الأخبار لا يوجب العلم، فهو لا يبلغ مرتبة الخبر المتواتر فى إيجاب العلم والشهادة، ولكنه يجب العمل به، وينظر فى أحوال الرواة، وينظر فى ظاهر ما يشته وموافقة ظاهره لدليل قطعى من الكتاب والسنة، فإن وافقه أخذ به، وإن خالفه ترك^(٣).

ويلاحظ أن هذه الشروط التى يضعها الماتريدى للخبر دون المتواتر «خبر آحاد» هى نفس الشروط التى يذكرها الجوينى فى الإرشاد^(٤)، ويستدل الماتريدى على وجوب العمل بخبر الآحاد، بأمر الله لمن يصلح للتفقه فى الدين، بالتخلف عن الجهاد إذا كان بهم غنية، أى إذا أمكن الاستغناء عنهم، ليضقهوا عند رسول الله فينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم وألزم قومهم قبول خبرهم^(٥).

ويوافق رأى الماتريدى فى ضرورة صدق الخبر المتواتر، وأنه يوجب العلم والعمل، الباقلانى، وكذلك يوافقه فى أن خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب العلم^(٦)، ويخالف رأى النظام الذى اتهمه «البغدادى» بقوله بأن الخبر المتواتر مع

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة مخطوط ج١/ ٩٩.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة مخطوط ج١/ ٤٤٠.

(٤) الجوينى: الإرشاد ١٦٦.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٩.

(٦) الباقلانى: التمهيد ٣٨٢-٣٨٦.

(٥) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج٢/ ٣٥١.

خروج ناقله عند سامع الخبر عن الخصر، ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذبا مع قوله أى النظام، بأن من أخبار الأحاد ما يوجب العلم الضروري^(١)، ويذكر القاضى عبد الجبار عن النظام أنه جعل السبب شرطا لاقتران الخبر بوقوع العلم، فيجوز وقوع العلم الضروري بخبر الواحد إذا قارنه سبب، ويجوز عدم وقوع العلم بخبر الجماعة إذا لم يقترن بسبب^(٢).

٣- النظر وأهميته:

يعنى الماتريدى بالنظر التفكير والتأمل فى أمور الدنيا، لمعرفة الناس ما به قولهم ومعاشهم، والنظر فى أمور الدين لمعرفة الله، والأدلة التى يتوصل بها لمعرفته عن طريق النظر فى آثاره وحكمته، وكذلك دفع الشبه عن الدين، والمعرفة عند الماتريدى لها مصادر ثلاثة هى الحس والخبر والنظر، لكن النظر هو أهم تلك المصادر وهو أساس علمى الحس والخبر، إذ يضطر إليه فى علم الحس «فيما يبعد عن الحواس أو يلفظ، ويضطر إليه فى علم الخبر» فيما يرد من الخبر أنه نوع ما يحتمل الغلط أو لا، ثم آيات الرسل وتمويهات السحرة وغيرهم فى التميز بينها^(٣).

وقد أفاض الماتريدى فى بيان حقيقة النظر وذكره وأهميته، وقدم فى كتابيه «التوحيد» و«تأويلات أهل السنة»، الأدلة الكثيرة على ذلك، ورد على القائلين بترك النظر لأن فى ذلك أمان من الوقوع فى الخطأ، ونوجز هذه الآراء على كثرتها، مشيرين جملة إلى المواضع التى ذكرت فيها فيما يلى^(٤):

١- فى القول بإبطال النظر، إبطال لوظيفة العقل التى هى أداة النظر، ولا يجوز إهمال شئ من الجوارح عن المنافع التى جعلت لها، فالعقل والنظر بهما نعرف النافع والضار فلا يجوز إهمالهما.

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق ١٤٢.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى ج١٥/٣٩٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٩، ١٠ وإيضاً تأويلات أهل السنة مخطوط ج١٨٣/٣.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٩، ١٠، ١١، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، وفى كتاب تأويلات أهل السنة ج١٧٥، ٤٤٨، ٤٤٩، ٨٦٦، ٩٢٧، ١٠١٧ وفى الجزء الثانى ٥٤ وفى الجزء الثالث ١٨٣ وبيان تفصيل لبعض

هذه العناصر فى الحديث عن المعرفة الدينية.

٢- عن طريق العقل يعرف الإنسان ما يلائمه وما يضره، بأن يمتحن الأشياء في عقله دون حاجة إلى مخاطرة التجربة في الواقع، فالعقل يغنينا عن تلك المخاطرة، وبه نعرف ما يلائمنا فنأخذ به، وما يضرنا فنمتنع عنه، وفي إدراك كلا الأمرين لزوم البحث والنظر.

٣- معرفة العقل الحسن وقبح الأشياء.

٤- الإنسان من طبيعة وعقل، فلا بد من النظر لمعرفة ما يحسنه الطبع وما يحسنه العقل.

٥- لا بد من النظر لإثبات لزوم عدم النظر، فدل ذلك على لزوم النظر بما به دفعه.

٦- أن الله قد فضل الإنسان على الحيوان وكرمه بالعقل.

٧- النظر في أحوال النفس وما يطرأ عليها من تغيير، وتبديل فعليه بالنظر ليعرف هل ذلك يرجع إلى نفسه، أم إلى من له في نفسه تدبير، وبذلك يتوصل إلى معرفة الله عن طريق النظر والعقل.

٨- أوامر الله سبيلها العقل والسمع وعن طريق النظر يعرف ما طريقه السمع وما طريقه العقل، والعلم بالله وأوامره عرض لا يدرك بالاستدلال.

٩- الفزع إلى النظر عند النوائب واعتراض الشبه، فدل أنه يدل على الحقائق ويوصل إليها.

١٠- لا عذر للعبد في ترك النظر، إذ أن الله سبحانه قد جعل لعبده على الأمر بما أمره دليلاً وحرك ذهنه بالخواطر ونبهه بصنوف العبر، فإن ترك العبد النظر فهو فعلة.

١١- العقل سبيل إدراك العواقب والجزاء في الآخرة، والطبع يدرك ما يلذ ويؤلم في الدنيا.

١٢- العقل جزء من العالم، جعله الله لأهله دليلاً على التمييز بين الحكمة والسفه، والإتقان والعبث، فلا يجوز إنشاء كل العالم على غير الحكمة لأنه

سفه، أى نستدل بما فى العقل من حكمة وهو جزء من العالم إلى نفى العبث عن العالم.

١٣- ما يرد على خاطر الناظر لا يعدو خصالا ثلاثة: إما أنه يعرف حدوث الأشياء وأن لها محدثا فيعمل ما يرضيه، ويجتنب ما يسخط، فيفوز وينال شرف الدارين، وإما أن يقضى به إلى نفى ذلك فينال عقاب الآخرة، ويتمتع باللذات فى الدنيا، وإما أن يقضى به العلم باستغلاق باب العلم بحقيقة ما دعى إليه فيستريح قلبه من الخواطر، ففى النظر ربح من كل وجه وإن تفاوتت درجاته.

١٤- أنا أمرنا بدعاء الكفرة إلى وحدانية الله، فإذا دعوناهم إلى ذلك، طالبونا بالدليل، فلا بد من المناظرة والحجاج والنظر لتحصيل الدليل.

١٥- ويقدم الماتريدى أدلة سمعية كثيرة على ضرورة النظر، نذكر منها حاجة إبراهيم وقومه، ففيها إباحة التكلم فى الكلام والمناظرة والحجاج.

ويلاحظ على أدلة الماتريدى تنوعها وكثرتها، وذلك لاهتمامه ومحاولة إثبات ضرورة النظر، وتعتمد هذه الأدلة على بيان طبيعة النظر ودوره وضرورته فى المعرفة، وعلى مكانة العقل وشرفه، وعلى النظر فى أحوال النفس والعالم المشاهد وكل ذلك يؤكد ضرورة النظر، وبجانب ذلك يقدم أدلة سمعية لتأكيد عدم معارضة الدين للنظر، وبيان دعوة الدين للنظر.

ورأى الماتريدى فى ضرورة النظر، يعبر عن وجهة النظر القرآنية، التى دعت فى أكثر من آية وأكثر من مناسبة، إلى ضرورة النظر والفكر، ويتفق مع ما ورد من السنة الصحيحة من استخدامات للنظر والعمل به، كاستخدام القياس والاجتهاد بالرأى^(١).

ولا نجد خلافا بين المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة على ضرورة النظر، وإن تباينا فى استخداماته -فعالى فيه المعتزلة، وتوسط فيه الأشاعرة، ولقد وقف الأشعرى

(١) مصطفى عبد الرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٣٦ وما بعدها حيث قدم دراسة مستفيضة عن الراى وأطواره فى الإسلام.

رسالته فى استحسان الخوض فى علم الكلام، لتأكيد أهمية النظر معتمداً على الأدلة السمعية، ورد على المنكرين للنظر وبين أهميته^(١)، ووقف القاضى عبد الجبار الجزء الثانى عشر من المغنى فى النظر والمعارف وبيان أهمية النظر، ومنهج المعتزلة العقلية أشهر من أن يذكر، وكذلك اهتم الفلاسفة الإسلاميين بتأكيد أهمية النظر، وعلى سبيل المثال وقف ابن رشد رسالته، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، لبيان دعوة الشرع إلى النظر، وعدم التعارض بينهما^(٢).

وهكذا يجد النظر سند من القرآن والسنة ومن المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين إلا أنه خالفهم فى ذلك فريق من أتباع أبو سليمان داود الأصفهاني، وهو أول من استعمل الظاهر، وأخذ بالكتاب والسنة، وألغى ما سوى ذلك من الرأى والقياس^(٣).

والنظر فيما يرى الماتريدى يختص فى جانب كبير منه بالدين لذا فإن المعرفة الدينية هى حجر الزاوية عنده، بلى إن قدرة المعرفة الإنسانية وصحتها عنده هى بمثابة تمهيد للمعرفة الدينية، لذا فسوف نتناولها بشيء من التفصيل:

سابعا، المعرفة الدينية وضرورة الاجتهاد فى مسائل الدين

١- المعرفة الدينية:

المعرفة الدينية عند الماتريدى أسمى أنواع المعرفة، والفقه فى الدين أفضل من الفقه فى العلم لأن العلم مبنى على الدين^(٤)، وهى تتناول معرفة الله وصفاته وأوامره ونواهيه، والإيمان بالرسول واليوم الآخر - ولقد عرف هذا النوع من المعرفة باسم الفقه الأكبر الذى يتناول الاعتقادات فى مقابل الفقه الأصغر الذى

(١) الأشعرى: استحسان الخوض فى علم الكلام وقد شك د. عبد الرحمن بدوى فى نسبة هذه الرسالة إلى الأشعرى مرجحاً أنها من وضع أشعرى متأخر فى كتابه مذاهب الإسلاميين ج١/ ٥٢٠ وبهذا الشك لا يعنى أى خلاف بين الأشاعرة فى ضرورة النظر، انظر مثلاً الباقلاوى فى التمهيد ٧ والإنصاف ١٩، ٢٠.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ١٤ وما بعدها وانظر أيضاً د. عاطف العراقي المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ٢٣٦ وما بعدها.

(٣) ابن النديم: الفهرست ٣٠٣.

(٤) الماتريدى: شرح الفقه الأكبر ٦.

يتناول العبادات وأول من أطلق عليه هذا المصطلح هو أبو حنيفة كما أطلق عليه أيضاً اسم التوحيد^(١).

أ- إدراك العقل لضرورة الدين:

والمعرفة الدينية عند الماتريدي تبدأ بإدراك الدين كضرورة اجتماعية لقيام المجتمع، ولزومه في حياة البشر، فيرى أنه لا بد للخلق من دين يلزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه، ويدلل على ضرورة الدين بالدليل السمعي، وهو لا يقصد بالسمع الدليل الثقلي الشرعي، بل ما هو معروف بين الناس عرفاً وعادة. فالناس لا بد لهم من مذهب يجتمعون عليه، ولا يخلو بشر من انتحال مذهب يعتمد عليه ويدعو غيره إليه، وعلى ذلك جرت سياسة ملوك الأرض من سيرة كل منهم ما راموا تسوية أمورهم عليه وتأليف ما بين قلوب رعيته به^(٢).

والدليل العقلي على ضرورة الدين أن العالم مجهول للبقاء لا للفناء، وإلا كان خلقاً عبثاً، والإنسان وهو العالم الأصغر لو ترك على ما فيه من أهواء ونوازع لآدى إلى التقاتل وأدى ذلك إلى الفناء، ولو لم يرد تكوينهم سوى فنائهم، لم يحتمل إنشاء ما به بقاؤهم، وإذا ثبت ذا لا بد من أصل يؤلف بينهم عن التنازع الذى فيه هلاكهم، أى لا بد أن يكون للناس دين يجتمعون عليه، ليكون به بقاؤهم ومعاشهم، والله يعلم ما به بقاؤهم فلا بد من أن يرسل لهم من يرشدهم إلى ما به معاشهم وبقاؤهم^(٣)، وبعد إدراك ضرورة الدين ولزومه لبقاء حياة المجتمع، يبرهن الماتريدي على معرفة الله التى هى أساس معرفة الدين.

ب- معرفة الله: يرى الماتريدي أن الله قد فطر الناس على فطرة يعرفون وحدانيته وربوبيته بعقول مركبة فيهم^(٤)، وهنا يضع الماتريدي أول أساس عنده لمعرفة الله عن طريق العقل بمعونة السمع، ويرى أن الله قد يسر سبيل الوصول إلى الدين ومعرفة الله عن طريق العقل والسمع، والعقل يختص بمعرفة الله، والسمع يختص

(١) د. على سامى النشار. نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج١/ ٢٣٤.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٤، ٥. (٣) الماتريدي: التوحيد ٥.

(٤) الماتريدي: تاويلات أهل السنة مخطوط ج١/ ٨٦٥.

بمعرفة الشرائع والعبادات، ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿لِنَافِلَ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] أن حقيقة الحجة إنما هى فى العبادات والشرائع، التى سبيل معرفتها الرسل، أما معرفة الله فإن سبيل لزومها العقل، فلا يكون لهم فى ذلك على الله حجة، لأن الله خلق فى كل أحد من الدلائل ما لو تأمل وتفكر فيها لدلته على وجود الله ووحدانيته وربوبيته، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجاج وإن لم تكن لهم الحجة^(١)، فمهمة العقل أن يصل إلى معرفة الله، ولكن ما هى السبيل التى يسلكها العقل فى الوصول إلى معرفة الله، ويحدد الماتريدى هذه السبل وهى النظر فى أحوال النفس وأحوال العالم للوصول منها إلى معرفة الله، والنظر فى النفس يقوم على أن من عرف نفسه عرف ربه، ويشير الماتريدى إلى الاختلاف فى معرفة النفس قد أدى بالبعض إلى الزلل والخطأ، فقد رأى الثنوية ما فى النفس من خير وشر فقالوا بالهين إله للخير وإله للشر، فلا بد من النظرة الصحيحة إلى النفس لنصل إلى معرفة صحيحة لله، والنظرة الصحيحة فى نظر الماتريدى أن من عرف نفسه بما احتملته من الأعراض والزمان والمكان والحاجات على أنه لم يدبر أمر نفسه بيده وأنه بيد عالم مدبر حكيم قدير، لا يشبهه شيء من ذلك، فالإنسان هو العالم الصغير، بمعنى أنه يوجد لكل أمر من الأمور العالم الكبير فيه مثالا^(٢)، ويجب أن نلاحظ أن معرفة النفس كما يراها الماتريدى تؤدى إلى معرفة الله، تغاير المعنى الصوفى لهذا المفهوم، إذ أن من المسائل المسلم بها عند العارفين هى أن الإنسان لا يستطيع أن ينال معرفة شيء ليس موجوداً فيه، معنى ذلك أن شرط إدراك أى شيء للإنسان هو وجود التجانس بين الإنسان وذلك الشيء، ونتيجة لهذه المقدمة هى أن الإنسان لا يمكن أن يبلغ معرفة الله ويفهم أسرار العالم إلا إذا كانت هذه المعرفة وهذه الأسرار موجودة عنده، والإنسان هو العالم الصغير الذى انطوى فيه العالم الكبير أى أن الإنسان مثال وصورة من الله، والإنسان هو عين الدنيا والله تعالى نظر إلى مخلوقاته

(١) الماتريدى: تارويلات أهل السنة مخطوط ج١/٤٤٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٠٢ وايضاً تارويلات أهل السنة ج١/٦٥٢.

ومصنوعاته بهذه العين . والإنسان إذا عرف نفسه تمامًا يكون قد عرف ربه وإذا ما عرف ربه يكون قد عرف نفسه أكثر مما كان وأن الله أقرب إلى كل شيء مما يمكن تصوره^(١). إن هذا المفهوم ينتهى إلى وحدة الوجود بين الله والعالم، وهو يغير المفهوم الذى قال به الماتريدى الذى يقوم على الوضوح والنظر فى الأحوال المشاهدة من النفس وما فيها من نقص، وما يدل ذلك على وجود مدبر لها، والماتريدى يقول بأنه لا داعى إلى هذه المعرفة الخفية التى يقول بها هؤلاء لأن فى الظاهر كفاية عن ذلك الخفى^(٢).

والطريق العقلى الثانى لمعرفة الله هو النظر فى أحوال العالم وما فيه من تغير واجتماع وافتراق، مما يدل على حدوثه، وحدوثه يدل على أن له محدثًا فالأصل كما يقول الماتريدى أن الله تعالى لا سبيل إلى العلم به إلا عن طريق دلالة العالم عليه بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته عن طريق الحواس عليه أو شهادة السمع، ثم الشاهد يدل عليه من وجه الشهادة له بالصفة لا من وجه الشهادة بالذات، إذ الوجود بعد أن لم يكن هو دليل الإيجاد والأحداث الذى به يعلم الوجود المحدث واختلاف أحوال الشاهد واجتماع التضاد فى الواحد هو دليل قدرته^(٣).

فالماتريدى يرى أن العقل يصل عن طريق النظر فى العالم وأحواله وما يطرأ عليه وما فيه من نقص إلى أن له موجدًا ومحدثًا، وهذه هى المعرفة الاستدلالية وهى أعلى أنواع المعرفة الموصلة إلى معرفة الله وأوثقها، إذ يقول الماتريدى فى شرحه لقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١]. أى ما عرفوا الله حق المعرفة التى تعرف بالاستدلال، ولا عظموه حق عظمتها التى تعظم بالاستدلال^(٤).

وهكذا يحدد الماتريدى دور العقل فى معرفة الله عن طريق الاستدلال بآثاره فى الكون، ويحذر من محاولة الزج بالعقل فى مجالات تعلو طاقته أو تخرج عن

(١) د. قاسم على: تاريخ التصوف فى الإسلام ٦٠٥.

(٢) الماتريدى - التوحيد ١٠٤. (٣) الماتريدى: التوحيد ١٢٩، ١٣٠.

(٤) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج١/ ٥٧١ وإيضاً التوحيد ١٢٩.

نطاق إدراك العقل، كالبحث عن كيفية الله. ويؤكد هذا المعنى عند شرحه لقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨]. شهادة ربوبية لا يتوهم له كيفية، ولا يخطر بالبال له المانية، ولا تحمل الوصول إلى حقيقة ذلك بالتفكير ولا أن يحتمل بلوغ العقل الوقوف على ذلك، إذ هو خلق قصر عن الإحاطة بمائية نفسه، وعن إدراك وجه قيامه بالذی ركب^(١) ويستند على عدم إدراك العقل لكيفية الله، بأن سبيل معرفة الله الآيات والدلائل فهو غير محاط به ولا مدرك، لأن الإدراك والإحاطة إنما تقع بالمحسوسات لا بما يعرف من الدلائل والآيات^(٢)، وهذا يوافق ما ورد عن النبي ﷺ، من النهي عن التفكير في ذات الله والتفكر في خلقه^(٣).

جـ - معرفة الرسل وأوامر الدين: والعقل سبيل معرفة حجة الرسل، والتمييز بينها وبين تمويهات السحرة، ويرى الماتريدي أن حجج الرسل اختيارية وليست اضطرارية، لأنها لو جعلت اضطرارية لارتفعت المحنة، فجعلت حججهم من وجه يقع بها الشبه لتوصل إلى معرفتها بالفكر لكلا ترتفع المحنة^(٤).

والعقل إنما هو لإدراك العواقب، والجزاء في الآخرة، ولو كان هذا العقل لإدراك الدنيا فقط، فإن البهائم قد تدرك بالطبع ذلك القدر، وتعرف ما يؤتى ويتقى وما يصلح لها وما لا يصلح، فالعقل إذن مجهول لإدراك الآخرة^(٥).

والعقل سبيل إدراك معنى أوامر الله ونواهيه، إذ من حق البيان أن لا يبلغ ما يمنع التنازع فيه، ولا أن يكون بحيث يصل الكل إليه، وذلك شرط المحنة وفي ذلك وجوب النظر والتأمل لإدراك معناه، وذلك لا يكون إلا بالتعلم أو الاستدلال^(٦).

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٢٠٥.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٥٨٠.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين ج٤/ ٤٢٤.

(٤) الماتريدي: تأويلات أهل السنة، مخطوط ج٣/ ١٨٣.

(٥) الماتريدي: تأويلات أهل السنة، مخطوط ج١/ ٥٤٤.

(٦) الماتريدي: تأويلات أهل السنة، مخطوط ج١/ ٤٩٩.

والعقل سبيل شكر المنعم، ففى تعليقه على اختتام الآيات فى سورة النحل بقوله تعالى: ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١١]، وفى الآية الثانية: ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٢] وفى الآية الثالثة: ﴿لِقَوْمٍ يَذْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٣]، وفى الآية الرابعة: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤]، أن الله كرره على مراتب لانه بالتفكر يعقل ويعلم ثم بعد العلم والعقل فإنهم يتذكرون وإذا تذكروا شكروا^(١).

والدين الحق هو الذى يقوم على الحجة والبرهان. لأن الرسل يدعون إلى ما يدعون إليه، بالحجج والبراهين، وأما غيره من الأديان المختلفة والأهواء المنتهية لا حجة عليها ولا برهان، لذا فإن الماتريدى يقول بأن ما طريقه الحجة والبرهان والعقل يجب اتباعه ولا يجوز تركه، وأن ما طريقه الهوى يجوز أن يترك اتباعه^(٢).

د- الدفاع عن الدين: ومهمة العقل هو استيعاب حجج الدين والنظر فيها ثم إقامة الدليل على صحتها، والدفاع عنها ضد المنكرين، ومجادلة ومناظرة المنكرين، ويوضح الماتريدى قواعد مجادلة ومناظرة هؤلاء المنكرين، ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا﴾ [الكهف: ٢٢]، أنه نهى عن التعمق فى الجدل وما تقصر عنه الأفهام، وأن يكون الجدل باللفظ والرفق، بحيث تزول شبهة المنكر من الوجه الذى يحتمله عقله، ويبلغه فهمه، فإن رأيته يتعمى فى ذلك توعدّه وتخوفه، بما ورد فى ذلك من الوعيد، فإن رأيته يكابر عرفت شؤم طبعه وسوء عنصره، فتداوه بما جاء به التعليم من الضرب والحبس، فإن نفع ذلك وإلا كف شره عن غيره وتطهير الأرض عنه، لكن هذه العقوبات عند الماتريدى على منازل، ولا يحتمل انتهاء كل أنواع المآثم إلى هذه النهاية، بل يلزم معرفة مقادير الآثام أولاً ليعرف بها ما يحتمل كل آثم من العقوبة فيه والزجر به^(٣).

فالمعرفة الدينية تقوم عند الماتريدى على العقل، وهى تقابل طريق الصوفية التى تقول بقدور العقل عن معرفة الله، لأن العقل محدث ولا يدل المحدث إلا على

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، مخطوط جـ/٩٤٦.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة - جـ ١ من ٦١٢ إلى ٦١٧ وأيضاً ٨٦٥.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، مخطوط جـ/٢٢٢.

محدث مثله^(١)، وطريق هذه المعرفة فيما يوضحها الغزالي تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت^(٢)، فهي كما يقول الغزالي أيضاً «نور يقذفه الله تعالى في الصدور وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة»^(٣)، ولقد رفض الماتريدي ذلك النوع من المعرفة، كما سبق إشارة إلى رأيه في ذلك.

٢- الاجتهاد: الاجتهاد لغة بمعنى است فراغ الوسع في تحصيل أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة^(٤)، والاجتهاد في أمور الدين معناه النظر والتفكر فيما لم يرد فيه نص جلي أو خبر قطعي، ولقد اختلف في جواز الاجتهاد، وعرض الماتريدي لمختلف الآراء في شرحه لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرُّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، ونوجز تلك الآراء والرد عليها، فيذكر الماتريدي آراء من ينفي الاجتهاد وأن يوكل الأمر إلى الله ورسوله، وقوم يقصرونه على عصر النبي؛ أما بعده فلا يجوز، وذلك لأنه قد فرغ من جميع أصول الحوادث التي يعلم الله أنها تقع وأورد بيان جميع ما بالخلق إليه حاجة.

ويرد الماتريدي على حجج هؤلاء؛ بأن الآية تحتمل وجهين أحدهما: إن وقع التنازع في عهد رسول الله ﷺ؛ وجب أن يرد إليه؛ ولا يستعمل الاجتهاد والنظر، أما إذا كان بعد الرسول كان حكم الحادثة يطالب في كتاب الله والسنة أو في إجماع المسلمين وإلا قبل بالاجتهاد. والثاني: أن رجوع المجتهد إلى كتاب الله وإذا وجد حكماً مشابهاً للحادثة التي يجتهد فيها يكون بذلك راداً للحكم إلى

(١) الكلاباذي التعرف لمذهب أهل التصوف ٦٣.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين ج ٢/ ١٩.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال ٧.

(٤) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، المجلد الأول ١٩٨.

كتاب الله وسنة رسوله . ويقول الماتريدي إن عند حدوث التنازع لا يجب الرد إلى ظاهر النصوص، لأنه لو كان الظاهر هو الحق لما كان هناك تنازع إذ هو ظاهر أمام الجميع، وهو حجة لا يحتمل أن يترك إلا بالدليل، ولقد قام الدليل على تأويل الظاهر المحتمل والنظر في المعنى، وعلى ذلك أحكام الأئمة التي هي مودعات في النصوص متعلقات بالمعاني لا بالظواهر، والخلاف الذي نشأ إنما هو في العمل بالظاهر المحتمل المعاني ومختلف التأويلات، والامر بالرد إلى الله ورسوله، لا يكون ردًا إلى الظاهر هو الذي لم تثبت صحته والذي هو مشار الخلاف ثم إن الظاهر ظاهر بالاسم وظاهر بالمعتاد كقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]. لا يكون بأي شيء يغسل، ولكن بما يغسل به عادة في الاستعمال، فينصرف الخطاب إلى الظاهر المعتاد لا إلى ظاهر الاسم، ولا يحتمل التنازع في الظاهر المعتاد، ولا يعدل عنه إلا بدليل يوجب منعه^(١) ويرى الماتريدي أن الله أمر نبيه بالاجتهاد، وفي قوله تعالى: ﴿لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، ففي الآية دلالة جواز الاجتهاد لأنه قال لتحكم بين الناس بما أراك الله دل قوله بما أراك الله، أن ثمة معنى يدرك بالنظر والتأمل لأنه لو كان يحكم بالكتاب فقط لكان لا معنى لقوله بما أراك الله، ولكن بقول لتحكم بين الناس بالكتاب دل أنه يحكم بما يريد الله بالتدبر فيه والتأمل، لكن اجتهاد النبي في نظر الماتريدي كالنص لا يخطئ. لأن الله أخبر أنه يريه ذلك فلا يحتمل أن يريه غير الصواب، أما غيره من المجتهدين فيجوز أن يكون صوابًا ويحوز أن يكون خطأ^(٢)، على أن المجتهد المخطئ في اجتهاده معذور ولا خلاف في أنه غير آثم، وإنما الخلاف كما يوضحه التفاتراني، في هل المجتهد مخطئ ابتداء وانتهاء، أي بالنظر إلى الدليل والحكم جميعاً، وهذا ما اختاره أبو منصور الماتريدي، أم أن المجتهد المخطئ انتهاء فقط أي بالنظر إلى الحكم، حيث أخطأ فيه وإن أصاب في الدليل حيث استوفى

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة مخطوط ج١/ ٣٧١-٣٧٤.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٤١٨، ٤١٩ ولا مثله اجتهادات النبي انظر التأويلات ج١/ ٤٤٨،

٧٥٧، ج٣/ ٣-٣٠.

شروطه وأتى بما كلف من الاعتبار والنظر^(١)، وهذا رأى أبو حنيفة ولقد خالف رأى الماتريدى أحد تلامذته هو «أبو الحسن الرستغنى» وتابع رأى أبو حنيفة الذى يقول بأن كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد، ومعناه أنه مصيب فى الطلب وإن أخطأ فى المطلوب^(٢).

ورأى الماتريدى فى أن المجتهد المخطئ مخطئ فى دليله وفى حكمه يشير إلى أهمية الدليل عنده، وقيمته، ولا بد أن يكون صالحاً للاستدلال، فالدليل يكون دليل بالاستدلال، ومن لم يستدل به فلا يكون له دليلاً وإن كان بنفسه دليلاً^(٣)، فالدليل له وظيفته فى الاستدلال ولا بد أن يكون مستوفياً لشروط صحة الدليل، فالمجتهد إن أخطأ فى دليله فهو مخطئ، ولا يمنع هذا الخطأ كونه مصيباً فى طلب الدليل، أو استيفاء شروط شكلية للاجتهاد، ويعنى أيضاً ضرورة التزام المجتهد بالدقة وطلب الدليل وصحته خشية الوقوع فى الخطأ، وألا يقبل على الاجتهاد إلا من كان أهلاً له.

وأركان الاجتهاد هى الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهذا ما سوف نتحدث عنه فى مناهج النظر، ولقد أنكر أصحاب الظاهر مثل داوود الأصفهاني وغيره الاجتهاد فى الأحكام وقالوا بأن الأصول هى الكتاب والسنة والإجماع ومنعوا أنه يكون القياس أصلاً من الأصول^(٤).

ثامناً، مناهج النظر عند الماتريدى

يقوم النظر عند الماتريدى على منهج يعتمد على الأسس التالية:

١- القياس: والقياس هو «قول مؤلف من أقوال إذا وضعه لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراباً»^(٥)، ولقد استشهد الماتريدى على جواز استخدام القياس بآيات قرآنية تميز استخدام القياس مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ففى ذلك دليل جواز القياس فى العقل لأنه لو لم

(١) الضارائى: شرح العقائد النسبة ١٩٥.

(٢) الكفوى: أعلام الأخيار ١٤٠.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/٩.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل ج٢/٤٤.

(٥) ابن سينا: النجاة ٤٧.

يكن في العقل جوازه لم يكن لقولهم البيع مثل الربا معنى^(١)، ومن أشهر صور القياس التي شاعت بين المتكلمين هو القياس التمثيلي، وهو الذي يسميه الفقهاء قياساً، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد، فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما^(٢).

ولقد تعرض هذا القياس إلى نقد المتكلمين المتقدمين والمتأخرين^(٣)، ومن أوائل المتكلمين الذين عرضوا لنقد هذا القياس، ووضع قواعد لصحته هو أبو منصور الماتريدي، فلقد عرض لدلالة الشاهد على الغائب، مبيّناً اختلاف الآراء في ذلك، ورده على هذه الآراء، فيذكر آراء من يقول أن الشاهد يدل على الغائب، ويسوى بين الشاهد والغائب إذ الشاهد أصل ما غاب عنه، ولا يخالف الأصل فرعه، وقياس الشيء نظيره، وكان نتيجة لهذا الرأي فيما يرى الماتريدي، أنهم قد أثبتوا قدم العالم، إذ الشاهد يدل على مثله، فصار الغائب به عالماً أيضاً، ثم هو يدل في كل وقت على مثله قبله، وفي ذلك إيجاب القدم للكل^(٤).

ومنهم من يقول يدل على المثل والخلاف، أي الشاهد يدل على مثله، وقد يدل على خلافه، ويرد الماتريدي على القائلين بدلالة الشاهد على مثله، أنه لو كان يدل على مثله لكان يجب أن يتوهم كل من عاين نفسه أن يكون كل العالم مثله، وذلك بعيد، وهذا يثبت أن الجوهر لا يحقق رؤية مثله غائباً، ولكن الشاهد يدل على مثله في رأى الماتريدي في حالة إذا عرفت كيفية الشاهد، وإذا أخبرت بتلك الكيفية لغائب علمت أنه مثله، ويجوز أيضاً أن يدل على المثل لو عرف وإن لم يشاهد^(٥)، أي أن شرط المساواة بين كيفية وصفة الشاهد والغائب أساس لدلالة الشاهد على مثله في الغائب، وهو ما ذهب إليه الباقلاني^(٦)، أما القول بأن الشاهد هو الأصل والغائب هو الفرع، فيرى الماتريدي أن هذا قلب للحقيقة إذ أن الغائب أصل الشاهد.

(١) الماتريدي: تاوريلات أهل السنة ج١/١٨٥.

(٢) الغزالي: معيار العلم ١٦٥.

(٣) د. على سامي النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام من ٩١ إلى ١٠٩.

(٤) الماتريدي: التوحيد ٢٧، ٢٨.

(٥) الماتريدي: التوحيد ٢٨.

(٦) د. على سامي النشار: مناهج البحث ١٠٧.

ثم يهتم الماتريدي ببيان أن دلالة الاختلاف أوضح بين المشاهد والغائب من دلالة المثل، كالاختلاف بين كل جوهر والمتولد منه، وإلا لزم خروج العقل من العقل والسمع من السمع. ولكن الاختلاف بينهما معلق، كذلك دلالة الكتابة على الكاتب، وهى لا تدل على كيفية ومائية الكاتب، بل تدل على كاتب ما وعلى ذلك أمر العالم يدل على محدث ولا يدل على كيفيته ومائته، والأصل عند الماتريدي أن الشاهد قد يدل على الغائب وهو خلافه^(١).

ولقد عارض ابن تيمية استخدام القياس التمثيلى فى العلم الإلهى لأنه لا يجوز أن يستوى فيه الأصل والفرع، لأن الله ليس كمثله شيء ويرى أن المتكلمين والفلاسفة لما سلكوا هذه الأقيسة فى المطالب الإلهية لم يصلوا إلى اليقين وتضاربت أدلتهم^(٢)، وهذا الاعتراض يخلص منه قياس رد الغائب على الشاهد كما قال به الماتريدي إذ أن رأيه أن الشاهد يدل على الغائب وهو خلافه، فحدوث العالم يدل على محدثه وهو خلافه فليس هناك مساواة بين الله والعالم، كذلك اشتراطه تحقيق المساواة بين كيفية الشاهد والغائب أساس للتسوية بينهما، أما إذا لم تتحقق المساواة بين كفيّاتهما فلا صحة للتسوية بينهما، ومعلوم اختلاف كيفية العالم عن كيفية الله، كما أن العالم يدل فقط على الله ولا يدل على كيفيته.

ولقد استخدم الماتريدي صوراً أخرى من القياس نذكر منها قياس الأولى وهو أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم للعلم فالواجب القديم أولى. . وأن كل نقص وعيب فى نفسه - وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى^(٣)، ولقد استخدم الماتريدي هذا النوع من القياس فى إثبات الكلام الإلهى «أن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة يكون من عجز أو منع، والله عنه متعال،

(١) الماتريدي: التوحيد ٢٨، ٢٩.

(٢) ابن تيمية: درء التعارض بين العقل والنقل ٢٩.

(٣) ابن تيمية: درء التعارض بين العقل والنقل ٢٩، ٣٠ وابن رشد تلخيص كتاب الجدل لارسطو ٨٧.

ثبت أنه متكلم، على أن الذى لا يتكلم فى الشاهد إنما لا يتكلم بالمعنى الذى لا يسمع ولا يبصر - من الآفة، والله منزّه عن المعنى الذى يقتضى الصم والعمى، وكذلك البكم، وهو أولى، إذ هو أجل ما يحمد به الشاهد وبه يتفضل البشر عن سائر الحيوان مع ما كان كل محتمل الكلام فمن عجز لا يتكلم أو عن سكوت^(١).

واستخدم قياس الإخراج، وهو أن الاختيار يتحتم بين بديلين كلاهما مكروه، وذلك لإفحام الخصم وإبطال حجته، ولقد استخدم الماتريدى هذا النوع من القياس فى العديد من مناظراته للتسوية فى إبطال الامتزاج بين النور والظلمة، ثم الأصل أن الامتزاج لا يخلو من أن يكون شراً أو خيراً، فإن كان خيراً لا يخلو من أن يكون من الظلمة فيكون منها الخير، وبطل قولهم بالاثنتين من حيث لا يكون من الشر خير ولا من الخير شر، وإن كل شرا فقد شاركه للخير فى القبول فصار شراً، وإن كان ذلك من النور فالوجهان قائمان فيه^(٢).

واستخدم طريقة الإلزام، وهى إلزام الناس لوازم أقوالهم، وإضافتها إليهم إضافة أقوالهم أنفسهم، وذلك ليدحض أقوال خصومه بأدلتهم نفسها، ولقد عارض ابن تيمية هذه الطريقة وقال بأن اللازم عن قول الحق يجب أن يلتزمه فإن لازم الحق حق ويجوز أن يضاف إلى صاحبه، أما اللازم عن قول ليس بحق فهذا لا يجب التزامه إذ أكثر ما فيه أنه تناقض^(٣).

واستخدم الماتريدى صيغة فى الجدل ومناظرة الخصم، تتيح له استقصاء كل الفروض الممكنة حول المشكلة التى يتناولها، ويرد عليها فلا يدع لخصمه حجة أو دليلاً يستند عليه وهذه الصيغة هى «فإن قال... قيل له...» واستخدمها الماتريدى كثيراً فى مجادلته ومناظرته ومناقشته آراء خصومه، مثل مناقشته لآراء الكعبى فى صفات الذات وصفات الأفعال والرد عليها^(٤)، كذلك حاول عن طريق التقسيم والتصنيف أن يقيم شكلاً من القياس، وأحياناً تكون مقدمات القياس عنده

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٥.

(١) الماتريدى: التوحيد ٥٧، ٥٨.

(٣) عن كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة للقايسى: ٣٤، ٣٥.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٤٩ إلى ٦٠.

طويلة ومنفصلة، واهتم بتحليل الألفاظ ومعانيها، وكثيراً ما كان يأخذ على خصمه استخدامه للفظ بما يتعارض مع معناه اللغوى أو الاصطلاحى، واهتم بمعرفة الأجناس والأنواع^(١).

ويلاحظ أن السمة العامة للقياس الذى استخدمه الماتريدى وبافى المتكلمين، هى القياس الجدلى الذى يقوم على المقدمات المشهورة فى مقابل القياس البرهانى الذى يستخدمه الفلاسفة والذى يقوم على مقدمات أولية^(٢)، والقياس الجدلى وإن كان دون القياس البرهانى، إلا أن له أهمية كما ذكر صاحب المنطق، وهى حمل كل واحد من الناس على ما يليق به من رأى بمقدمات مشهورة عنده وعند من يتفق أن يسمع القول معه فذلك مما يسهل بالطريقة الجدلية ويعسر بالمأخذ البرهانى لصعوبته - والقياس الجدلى هو رياضة الأذهان وتقويتها على النظر من حيث يمكن أن تحصل به قياسات كثيرة فى مسألة واحدة^(٣)، على أن هذه المقدمات المشهورة التى يتكون منها القياس الجدلى لا تخلو من أن تكون منها مقدمات يقينية مع كونها مظنونة أو مشهورة^(٤).

ويلاحظ أن الماتريدى يستخدم طرقاً فنية فى الجدل، لم تكن مستخدمة عند من سبقوه من أوائل المعتزلة الذين لا يوجد لديهم تقسيم ولا تصنيف ولا تعريف لكثير من المسائل التى تعتمد عليها مسائل أخرى، ولم يكن لديهم إعداد للأدلة ولا توضيح للمقدمات التى ينبغى عليها القياس، لقد اكتفوا بذلك الجدل الخطابى الذى ترجع قوته كلها إلى تعبيرات مختارة بعناية وتفسير بعض الأحداث الطبيعية^(٥)، إلا أن استخدام الماتريدى للجدل الأرسطى كان محدوداً، ولم يستخدمه بصورة فنية^(٦).

(١) الماتريدى: تاريخات أهل السنة ج ٣ / ٢٣٥ . وانظر تلخيص الجدل لأرسطو تأليف ابن رشد ١١٠ ، ١٣٠ المقالة الرابعة مواضع الجنس.

(٢) ابن رشد: تلخيص كتاب الجدل ٣٤ وأيضاً أرسطو المنطق ج ٣ / ٤٦٩ .

(٣) أرسطو: المنطق ج ٢ / ٤٧٢ ، وأيضاً أبو البركات البغدادى المعتبر فى الحكمة ج ١ / ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٤) ابن رشد: فصل المقال ٣٢ .

(٥) دكتور إبراهيم مذكور: المنهج الأرسطى فى العلوم الفقهية والكلامية والترجمة العربية ٣٥ .

(٦) انظر كتاب: تلخيص كتاب الجدل لأرسطو ابن رشد لمعرفة أن استخدام الماتريدى للجدل الأرسطى لم يكن كاملاً، ولم يستخدمه بصورة فنية اصطلاحية.

٢- إقامة البحث على منهج علمي: وهذا المنهج - كما سبق الإشارة إليه في مواضع متفرقة - يقوم على الاعتماد على الحس ومعطياته من الواقع المشاهد، وقيام العقل بالاستدلال من هذا الواقع، إلى ما غاب عنه، إذ لا سبيل للعقل عنده لمعرفة ما غاب عنه إلا الواقع المحسوس، والارتقاء منه إلى معرفة ما غاب عنه، فهو لا يرضى بغير الواقع المحسوس أساسا للمعرفة.

ولقد رفض الماتريدي أن يكون الإلهام أو الاعتقاد مصدرا للمعرفة، فهما لا يصلحان أن يكونا سبلا موصلة إلى اليقين، لأنهما يفتقران إلى الموضوعية، وإلى الدليل والبرهان، وأحكامهما ذاتية ولا تصلح أن تكون أحكاما كلية، ويغفلان الواقع، وشروط المعرفة الصحيحة عنده تبدأ من الواقع، وتقوم على إقامة الدليل والبرهان وبذا تكون المعرفة موضوعية، بعيدة عن أهواء وميول الذات العارفة.

ولقد استطاع الماتريدي أن يقيم منهجا للمعرفة الدينية، يتفق مع سمات المنهج العلمي، فدعى إلى ضرورة البحث والنظر ومواصلة ذلك، وطلب البرهان والدليل، إذ هما سبيل الوصول إلى الحق، ورفض التقليد ودعى إلى الاجتهاد، وقال بجواز التأويل في حدود معينة، ووضع ضوابط وقواعد له. وهذا يعنى إقامة فكر ديني صحيح، يقوم على فهم واع للعقيدة دون تطرف أو مغالاة.

وجملة القول أن النظر عنده يقوم على اعتبار الواقع وعدم إغفاله، وعن طريقه يستدل العقل على ما غاب عنه، وإقامة الأدلة والبراهين لأنها السبل الموصلة إلى المعرفة - وتلك سمات المنهج في البحث العلمي.

٣- الدليل: يرى الماتريدي أن الحق لا ينال إلا بالدليل وإقامة الحجة، فعن طريقهم يعرف الحق ويتوصل إليه^(١)، والدليل هو ما يراد به إثبات أمر أو نقضه وقد يستعمل بمعنى الحجة^(٢)، وهو إما أن يكون سمعيا أو عقليا. والدليل السمعي في عرف المتكلمين هو الكتاب والسنة والإجماع^(٣) والكتاب هو القرآن المنزل على

(٢) د. مراد وهبة وآخرين: المعجم الفلسفي ٩٥.

(١) الماتريدي: التوحيد ٣٠٥.

(٣) الأمدى: أبكار الأفكار مخطوطة ٣٦٢.

النبي ﷺ. ولقد كان القرآن هو أساس البرهنة عند الماتريدي واستطاع أن يقيم أدلته على الآيات القرآنية، ويكفى أن نشير إلى أنه في إحدى المسائل الكلامية وهي «جواز رؤية الله تعالى» أثبتنا عن طريق السمع فقط، ويقوم الاستدلال على الآيات القرآنية، ويستمد صورته ومادته من القرآن. ويفرق ابن تيمية، بين هذا الاستدلال بالآيات عن طريق قرآني وبين القياس، بأن الآية هي العلامة، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، ولا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، فهو العلم باستدلال جزئي على جزئي ملازم له، بحيث يلزم وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه، فطلوع الشمس آية على وجود النهار ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢]، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار^(١)، ويتضح استخدام الدليل القرآني عند الماتريدي في كتابه تأويلات أهل السنة، الذي يقوم أساساً على هذا المنهج، فهو يذكر الآية ثم يذكر شرحها، ويجعلها أساساً لقيام الدليل عنده.

والسنة لغة: هي الطريقة والعادة، وفي الشرع: العبادات الناقلة وما صدر عن الرسول غير قرآن من قول وفعل وتقرير^(٢)، ولقد كانت السنة الصحيحة أساس إقامة الدليل عنده، مستشهداً بما ورد فيها من أقوال وأفعال. لأنها صادقة كما سبقت الإشارة إلى رأيه في صدق المعرفة الخبرية.

كذلك كان يستند في إقامة أدلته على الإجماع الذي هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ^(٣) واستشهد الماتريدي على صحة حجة الإجماع بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، ففي الآية دلالة أن الإجماع حجة لأنه أمر بالسكون مع الصادقين في دين الله فلو لم يلزمهم قبول قولهم لم يكن للأمر بالسكون معهم وجه^(٤) والقول بأن الإجماع حجة يخالف

(١) د. على سامي النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ٢١٦.

(٢) ابن الحاجب: منتهى الوصول والامل في علمي الأصول والجدل ٣٤.

(٣) ابن الحاجب: نفس المرجع ٣٧. (٤) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٧٨٥.

ما ذهب إليه النظام من المعتزلة بقوله بعدم حجية الإجماع، وتجويزه بإجماع الأمة في كل عصر وفي جميع الأعصار على الخطأ من جهة الرأي والاستدلال^(١).

والدليل العقلي، هو الذى لا يتوقف على السمع أصلاً، ولقد سبقت الإشارة إليه في الحديث عن المعرفة الاستدلالية والنظر، وهو يقوم على استخدام مقدمات معينة واستخلاص نتائج تلزم عنها، وقد تكون مقدمات عقلية محضة، كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث، فالعالم حادث، وهذا ما أطلق عليه الإيجي الدليل العقلي المحض، وقد يكون الدليل مركباً من العقل والنقل، فتكون بعض مقدماته مأخوذة من العقل وبعضها من النقل كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاصي، والمقدمة الأولى عقلية والثانية أساسها نقل^(٢). ويمكن القول بأن حكم الدليل العقلي في إفادته اليقين عند الماتريدي كحكم الدليل النقلى عنده، فقد يفيد القطع، إذ أنه أساس الدليل النقلى وبه يثبت الدليل النقلى.

والملاحظ عند الماتريدي هو تعدد الأدلة في المسألة الواحدة، وتنوع هذه الأدلة، بحيث تتناولها سائر الأفهام، ويلاحظ أيضاً أن أدلته تعتمد على الناحية التجريبية الواقعية أكثر من اعتمادها على التصورات العقلية المجردة.

٤- التأويل: احتلت قضية التأويل مكاناً بارزاً في الفكر الإسلامى وتباينت وجهات النظر فيها، والتأويل كما يعرفه الماتريدي مفرقاً بينه وبين التفسير، «التفسير هو القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله سبحانه وتعالى أنه عنى باللفظ هذا، والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة»^(٣) فالتأويل بذلك ظن وترجيح لا يصل إلى اليقين لذا لا يجوز القطع به.

والتأويل يتعلق المحكم والمتشابه من الآيات القرآنية، والقرآن يشتمل على آيات محكمات وأخرى متشابهات يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق ١٤٣.

(٢) الإيجي: المواقف ٧٨.

(٣) ملا كاتب جلبي: كشف الظنون ج١/ ٤٣٤ علاء الدين البخارى: كشف الاسرار عن أصول فخر الإسلام، ج١/ ٤٥.

آيَاتُ مُحْكَمَاتٍ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴿[آل عمران: ٧]﴾، ولقد اختلف فى معنى المحكم ومعنى المتشابه، واختلف فى تحديد الآيات المحكمة والآيات المتشابهة، واختلف فى الموقف من التأويل للآيات المحكمة والمتشابهة، وادعى كل فريق على غيره الوقوع على المتشابه، وحمل المحكم على المتشابه أو حمل المتشابه على المحكم - والماتريدى يرى أن علة وجود المحكم والمتشابه فى القرآن، أن الله خلق البشر للمحنة والابتلاء، ومنحهم العقول التى يميزون بها الحسن والقبح، ويؤثرون بها العاقبة، وجعل سبيل الوصول إلى ذلك ظاهر وبين وخفى مستور، وسبيل العلم به العيان، والسمع الذى منه المحكم والمفسر والمتشابه المبهم، وفيه يمتحن الله تعالى بوجهين، بالتسليم مرة، وبالطلب ثانياً وعلى العبد الطاعة فى قدر الأمر، فيسلم بما يحتاج إلى التسليم، ويطلب ويبحث فيما يحتاج إلى البحث والطلب، وأن يؤمن بأن الكل من عند الله وكتاب الله حق، ولا يجوز أن يكون علة للاختلاف والافتراق، لأنه لا يحتمل الاختلاف، ولقد قال الله فى وصفه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فثبت أن القرآن ليس علة اختلافهم، وإنما سبب اختلافهم هو خفاء المحكم عنهم، وإنما خفى المحكم عنهم لأسباب، أما ميل طبيعة الجواهر إلى ما يتلذذ به، أو لآلف بعض ما اعتاد، أو لتقليد من وثق به، أو لتقصير فى الطلب، أو لشقة منه بعقله أحب أن يسوى عليه حكمة الربوبية دون أن أتبع عقله ما ألقى فى سمعه، فصار به المحكم عنده متشابهاً، أو لتقصير فى البحث^(١)، فالاختلاف لا يرجع إلى احتواء القرآن على المحكم والمتشابه، لأنه كل واحد لا يناقض بعضه بعضاً، وإنما يرجع إلى قصور الإنسان، عن إدراك علة وجود المحكم والمتشابه، وأنه للامتحان والابتلاء، وعن عدم التزامه بما يجب التسليم به وما يجب البحث عنه.

وقد عرض الماتريدى فى كتاب تأويلات أهل السنة للاختلاف فى معانى المحكم والمتشابه وأورد كثيراً من الآراء وعلق عليها، ويرجع أن تكون

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣ - ذهب الزمخشري المعتزلى ٥٢٨ هـ - إلى رأى الماتريدى فى أن العلة فى وجود المحكم والمتشابه هو الامتحان والابتلاء وضرورة النظر والتأمل الكشف ج١/ ٤١٢.

المحكمات هي ما ظهر لكل أحد من أهل الإسلام حتى لم يختلفوا فيها والمتشابه هو الذي اشتبه على الناس لاختلاف في الالسن أو لما يؤدي ظاهره إلى غير ما يؤدي باطنه، فعلق بعضهم بالظاهر فقالوا به، وتعلق آخرون بالباطن لما رأوا ظاهره جوراً أو ظلماً أو تشبيهاً على اتفاقهم على نفى الجور والظلم عنه^(١).

وقد اختلفت الفرق في مواقفها من التأويل، ولقد صنف الغزالي هذا الاختلاف إلى خمسة مواقف نوجزها فيما يلي:

الفرقة الأولى: ترفضه وتصدق بما جاء به النقل تفصيلاً وتأميلاً.

والثانية: في الطرف المقابل، لذلك لم يكثرثوا بالنقل واعتمدوا على النقل، وبذا توسعوا في التأويل.

والثالثة: جعلوا المعقول أصلاً وضعف عنايتهم بالمنقول، وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروا وكذبوا روايه.

الرابعة: جعلوا المنقول أصلاً ولم يقتصروا في المعقول، فظهر لهم التصادم بين المنقول، وبعض الظواهر في المعقول.

والخامسة: هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلاً والمنكرة لتعارض العقل والشرع^(٢).

وموقف الماتريدي من التأويل يتضح من موقفه من المحكم والمتشابه، فالمحكم يتناول أصول الدين، إذ لا متشابه فيما إليه أحكام من أمر ونهي وحلال وحرام، وهذا ما يحتاجه الناس، فعلى الناس أن ينظروا فيه، ويطلبوا معرفته، ويرى الماتريدي أن فائدة النظر في المحكم ومعرفته توقفتنا على معرفة المتشابه، الذي يجب التسليم به لعدم الحاجة إلى العلم به، ولما عليه توارث الأمة، وما روى عن النبي ﷺ، أنه أخبر عن تفرق الأمة، ثم أشار إلى ما عليه هو وأصحابه وأن المبتدع هو الذي يبتغي تأويله، ولأن التأويل كان علة لافتراق الأمة، ولأن الله عز وجل أخبر أنه

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ١٩٧.

(٢) الغزالي: قانون التأويل من ٦ إلى ٩.

لا يعلم تأويله إلا الله، وإن كان يعلم غيره فبالله علم، وإطلاع الله عليه لا لأن في العقول بلوغ ذلك^(١)، ولكن هل يعنى ذلك التسليم بالظاهر فى الآيات المتشابهة، يرى الماتريدى أنه مع التسليم بالظاهر لا بد من تحقيق أن الله ليس كمثله شيء ويقول موضحاً ذلك، وأما الأصل عندنا فى ذلك أن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فنفى عن نفسه شبه خلقه. وقد بينا أنه فى فعله وصفته متعال عن الأشياء^(٢)، فالماتريدى يجيز التأويل لأنه يرى أن الخطاب قد لا يوجب المراد والفهم على ظاهر المخرج ولكن على مخرج الحكمة والمعنى^(٣)، ولكنه يعين ما يجب تأويله، وما لا يجب تأويله، أى الوقف فيه والتسليم به، ويضع قانوناً للتأويل يقوم على أسس ثلاثة: الأول: أن يكون ما يؤول يتسع للكل، ويحتمل دخول الكل فى المراد ويحتمل إرادة البعض، فإذا كان خاصاً بالعمل يجب الإحاطة به والعمل به، وإذا كان خاصاً بالاعتقاد نشهد على ما فى الحكمة، وجوب ذلك الاعتقاد، أى وحبب الاعتقاد به على مقتضى الحكمة وإذا كانت الآية تتسع له ولغيره نحو القول بأنه سميع عليم على أثر أمورهم وأفعالهم لا تحمله على الخصوص، فإنه فى الحكمة سامع لكل صوت وليم بكل شيء. الثانى: أن يكون ما يؤول يحتمل وجوها لا تتسع للكل فى حق العمل، وفى حق الاعتقاد لكنها لأحد الحقيقتين، فإن كان ذلك فى حق العمل يجب طلب دليله ويكون الدليل على وجهين، أحدهما: أن يوجب على حق العمل والاعتقاد جميعاً، والآخر: أن يوجب العمل خاصة، وإن كان فى حق الاعتقاد فيجب الوقف فى تحقيق المراد والتسليم به، أى إذا كان المؤول خاصاً بالعمل يجب النظر فيه وإقامة الدليل عليه وبيانه، أما إذا كان خاصاً بالاعتقاد فيجب الوقف فيه والتسليم بالمراد. الثالث: أن يكون احتمال ما يؤول وجوهاً إنما يكون بمقدمات فيختلف على اختلاف المقدمات، فلا يجوز تأويل تلك إلا بمعرفة إذا لم يكن فيها غير معرفة الموقع من المقدمة، نحو قوله: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ [الشرح: ٧] لم يكن لأحد تأويل واحد من

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١/ ١٩٨، ١٩٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٧٤.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١/ ٩٧٧.

الوجهين حتى يعلم عن طريق السمع أنه فيما كان مشغولاً، والقول في حقه إلى أن يتبين، فإن كان ذلك في حق الاعتقاد فلازم الوقف فيه حتى يظهر، وما كان في حق العمل فإن كان في نوع ما يحتمل الاحتياط فحقه القيام به حتى يظهر دليل التوسع، فإن كان فيما لا يحتمل الاحتياط فحقه التوقف حتى يظهر^(١) وجملته القول أن الماتريدي يرى أنه إذا كان المؤول خاصاً بالعمل يجب النظر فيه وإقامة الدليل عليه وبيانه، أما إذا كان خاصاً بالاعتقاد فيجب الوقف فيه والتسليم به مع عدم تحقيق المثلية أو الكيفية وهو بذلك يقف موقفاً وسطاً بين أهل الظاهر الذين يأخذون بكل ما ظهر مما لا بد من تأويله، وبين أهل الباطن الذين عطلوا ظواهر الشرع ووضعوا وراءه معنى لا برهان عليه ولا دليل، وذهبوا إلى تأويلات بعيدة تنبؤ عنها الأفهام، كتأويلات الباطنية وغيرهم^(٢)، ولم يتوسع في التأويل كالمعتزلة أنه يرى الأخذ بظاهر الشرع ما لم يصرف عنه دليل، ويرفض كل باطن لا يشهد به دليل من أدلة الشرع، وهو يجب تصنيف الغزالي السابق يمثل الفرقة الخاصة التي تجمع بين البحث عن المعقول والمنقول الجامعة لكل واحد منهما أصلاً والمنكرة لتعارض العقل والشرع.

لقد كان حرص الماتريدي شديداً بخصوص عدم التوسع في التأويل، واستخدامه بحذر فيما تدعو إليه الحاجة، إدراكاً منه لمغبة التوسع فيه، ومن بعده نجد الغزالي يحذر كذلك من الذهاب إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبؤ عنها الأفهام، وأن هناك مواضع لا وجه للتأويل فيها^(٣)، كذلك قرر ابن رشد أن هناك ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله، ولا يجوز تأويل المبادئ، ويجوز تأويل ما بعد المبادئ وأن يكون التأويل قاصراً على أهل التأويل^(٤).

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٣٦٤.

(٢) ابن الجوزي: تلبس إبليس ١٠٧-١٠٩ والديلمي: عقائد آل محمد «الباطنية» ١٧، ٩٥ وأيضاً د. عبد القادر محمود الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة ١٩-٤٣ وأيضاً:

Seyyed Nowwin Idtite and Relhtier of letan P. 56-61

(٣) الغزالي: قانون التأويل ١٠.

(٤) ابن رشد: فصل المقال من ٢٨ إلى ٣٨ ومناهج الأدلة ٢٤٦ وأيضاً دكتور عاطف العراقي. المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ٢٣٩.

تاسعا: أسباب قصور المعرفة

لم يهتم الماتريدى بوضع قواعد المعرفة الصحيحة فحسب، بل فيه إلى الأسباب التى توقع الإنسان فى الخطأ، حتى يمكنه تجنبها، والالتزام بالمنهج الصحيح فى المعرفة، ويرى أن من أهم تلك الأسباب:

١- التقليد: ومعنى التقليد فى رأيه هو ركون النفس إلى الإلف والعادة وما تميل إليه من الشهوات والأمانى، وترك الأدلة والنظر، دون تحمل مشقتها^(١).

ولقد استهل كتابه «التوحيد» بالحديث عن إبطال التقليد وإيراد الأدلة على بطلانه. فهو يرى أنه بالنظر إلى أحوال المقلدين، نجد أن كل واحد منهم يعتقد أنه على حق، وأن له سلف يقلده، وهذا يثبت بطلان التقليد، وذلك لتساوى كل المقلدين فى حجة التقليد، فإن تقليد من يقول بقدّم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها، وليس فى التقليد حجة أو دليل، وليس فيه سوى كثرة عدد المقلدين، وليست العبرة فى معرفة الحق كثرة العدد، ولكن العبرة كما يقول الماتريدى بالدليل والبرهان، فقد يكون واحداً معه الحجة والبرهان فيكون هو الحق^(٢).

ويستدل الماتريدى على ترك التقليد فى الدين، بظهور النبى عليه السلام فى زمان كان زمان تقليد فى أمر الدين، ولم يكن زمان حجاج ونظر، فبعث الله رسوله ﷺ ونشأ بين ظهورهم، ودعاهم إلى ترك التقليد فى الدين واتباع الحجج التى لا يبلغها أهل الحجاج بعقولهم دون أن يكون لهم المعونة من علم الوحي وما فيه من علم الربوبية^(٣)، أى أن التقليد فى الدين لا يجوز بل لابد من إقامة الحجة، وهذه الحجة ليست مدركة بالعقل دون معونة الوحي الذى يأتى إلينا عن طريق الخبر، والخبر قد نقله إلينا الرسول والصحابة والأتباع، لذا فإنه يجب تقليدهم والافتداء بهم، ويقول الماتريدى أن الصحابة والأتباع إذا خبروا بخبر وحدثوا بحديث فيجب العمل به ولا يسع تركه، وذلك لأن الله عز وجل مدح المهاجرين والأنصار ومن تبعهم

(١) الماتريدى: التوحيد ١١١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٤٠٣ وهذه الأدلة تكرر عند القاضى عبد الجبار انظر المغنى ج٥ / ١٢٣.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١ / ٢٢٦.

بإحسان^(١)، ولكن ليس تقليد الرسول مبرراً أو مسوغاً لتقليد غيره، وذلك لأننا قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه^(٢)، وليس فى هذا معنى التقليد الذى هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة أو دليل. والماتريدى وإن أجاز إيمان المقلد، إلا أنه يرى أن إيمان المقلد عن تقليد، لم يثبت بالعقل، فهو عرضة للصد والترك، إلا مَنْ مَنَّ الله عليه فيشرح صدره حتى يكون على نور من ربه، ولكن هل يعذر المقلد فى تقليده، فىرى الماتريدى أن المقلد غير معذور لما معه لو استعمله لأوضح له الطريق وآراه قبح مآثر التقليد^(٣).

فالمقلد فى تركه للنظر، يكون أكثر عرضة للخطأ، ولا يصل إلى مرحلة الثبوت واليقين فى اعتقاده، فهو لا يملك على اعتقاده دليلاً أو حجة يدافع بها أو يستند إليها، وهو غير معذور فى تقليده لأن الله أعطاه العقل وهو أداء النظر ولكنه أثر تركه، ولا شك أن معرفة المقلد خاطئة لأنه لا يملك دليل صحتها.

٢- التعصب: يرى الماتريدى أن الذى يعوق حدوث المعرفة الصحيحة، ويمنع الوصول إلى الحقيقة هو التعصب للمذهب والتمسك به دون نظر إلى ما فيه من خطأ أو صواب وادعاء كل صاحب مذهب أنه على حق وغيره على الباطل، فكل ذى مذهب فى الإسلام يدعى على خصمه بما ذهب إليه من الحجاج بالآيات الوقوع فى التشابه ولنفسه الوقوع فى الواضح، وعنده أن ما ذهب إليه هو الحق^(٤)، وبذا لا يكون هناك فرق فى ادعاء كل واحد منهما، وليس ذلك سبيل الوصول إلى الحقيقة، وإنما سبيل الوصول إلى الحقيقة، أن ينظر فيما جاء كل واحد منهما، فإن جاء بشئ يضطر العقل قبوله سلم له ما جاء به، وإلا فخصمه منه فى دعوى مثله بالوقوع له بالتشابه بمحل دعواه^(٥) أى على الإنسان أن يدعن إلى الحق، وأن ينشد الحقيقة ويسلك فى ذلك منهج العقل بعيداً عن الأهواء

(١) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج١/ ٧٧٧.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٢٣.

(٣) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج١/ ٢٤٠.

(٤) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج١/ ١٩٩.

(٥) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج١/ ١٩٩.

والميل الذاتية، وبعيداً عن آفة التعصب التي تنأى بالإنسان عن بلوغ الحق، وتعمى أنظاره عن الحقيقة، وتفقده حرية البحث والفكر وتجعله أسير معتقدات معينة لا سند لها ولا دليل.

٣- الخطأ نتيجة لسوء فهم الأحكام وعدم مراعاة شروط تطبيقها: وذلك كالخطأ الناتج عن عدم فهم بعض الأحكام، مثل التأويل، والمحكم والمتشابه وحمل المحكم على أنه متشابه والمتشابه على أنه محكم، والعموم والخصوص، وحمل الخصوص على العموم، ولقد ضرب أمثلة كثيرة لذلك مثل الخطأ في تأويل الخوارج لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨]، بأن كل الذنوب كفر ولا تغفر^(١)، وكخطأ الكعبى فى حمل الخصوص على العموم فى آيات الوعد والوعيد^(٢).

٤- الاعتماد على مصدر واحد من مصادر المعرفة وهو المعرفة الحسية: يرى الماتريدى أن الاقتصار على المعرفة الحسية يوقع الإنسان فى الخطأ، فمن يقتصر على المعرفة الحسية وحدها وينكر حدوث أية معرفة غير محسوسة يكون مخطئاً، لأن معارفه ذاتها غير محسوسة، ثم إن فيه عقل وسمع وبصر وروح وغير ذلك لا يدرك مِمَّ صنع، فلا وجه للعلم بذلك عن طريق الحس، بل عن طريق الاستدلال^(٣)، وأنواع المعارف والعلوم، هى «علم استدلال» وهو علم العقل، وعلم المشاهدة والعيان وهو علم الحس وعلم السمع والخبر^(٤)، ولكل علم مجاله ووسيلة إدراكه، والخطأ يقع فى الخلط بين مجالات هذه العلوم ووسائل إدراكها، فطلب معرفة ما ليس طريقه الحس بالحس، فهو كمن يريد أن يميز بين الأصوات بالبصر وبين الألوان بالسمع^(٥)، فطلب المعرفة دون اعتبار لهذه التفرقة، ودون الأخذ بمصادر المعرفة الثلاثة، يؤدى إلى الوقوع فى الخطأ. كذلك فالمعرفة الحسية إدراك فقط. والحكم متعلق بنوع آخر من القوى النفسانية، فالإقتصار على الحس يستحيل معه قيام علم أو فلسفة.

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٣٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٤٥.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٥.

(٤) الماتريدى: ناولات أهل السنة ج١/ ٦٠٤. (٥) الماتريدى: التوحيد ٣٢.

٥- إهمال النسق الفكرى: النسق الفكرى هو أن تكون جملة أفكار المفكر متآزرة ومرتبطة يدعم بعضها بعضاً، وبحيث تكون نسقاً فكرياً مترابطاً أما إهمال ذلك النسق، فهو أن تتناقض أفكاره بعضها بعضاً، وهذا مما يوقع صاحبه فى التناقض. ولقد أخذ الماتريدى على خصومه عدم مراعاتهم لذلك النسق الفكرى مما أوقعهم فى الخطأ، ومن أمثلة ذلك اعتراضه على قول «الكعبى» أن الله لا يحويه مكان لأنه لا يجوز عليه التغير، وهو فى كل مكان بمعنى عالم وحافظ. ويرد عليه الماتريدى، مبيّناً تناقض آرائه وعدم اتساقها، بأن قوله أن الله لا يحويه مكان حق، لكنه منع التغير فى المكان ولم يمنع فى الفعل، وهو فى الفعل أولى، وكذلك تناقض قوله فى كل مكان بمعنى عالم حافظ، لأن عالم اسم ذات عند الكعبى، وذاته ليست فى مكان، فلا تحقق لعلمه^(١).

٦- عدم إقامة الدليل والاعتماد على سحر البيان: الحق فى رأى الماتريدى ما كان مقروناً بالأدلة والبراهين ولا يعلم بسحر البيان^(٢)، فهو يحذر من النزعة اللفظية التى تميل إلى الصيغ والألفاظ ودون عناية بالحقيقة والموضوع، فهى لا تهتم بالدليل أو البرهان وهما طريق الوصول إلى الحقيقة، بل تهتم بالجدل اللفظى الذى يعتمد على اللفظ ويعتنى به، وهذا يشير إلى رفضه المنهج السوفسطائى الذى يقوم على تلك النزعة اللفظية، مما أدى بهم إلى رفض الحقيقة الموضوعية، وإلى التلاعب بالألفاظ وتمويه الحقيقة، ويشير أيضاً إلى إشارة المنهج القائم على الدليل والحجة والبرهان، ورفضه لمنهج يقوم على اللفظ وما يثيره من انفعالات.

٧- إدخال العقل فى مجالات تعلو نطاقه: العقل عند الماتريدى له حدوده ومجالاته بحث ظواهر الأشياء دون حقيقتها، كذلك معرفة الله دون البحث عن كيفيته، أو محاولة تعدى هذا النطاق من البحث، كالبحث فى كنه الربوبية، والسؤال هل يقدر الله أن يخلق مثله؟ أو لماذا أنعم؟ أو لماذا أظهر جوده، ولم كانت الحكمة؟ وهذه الأسئلة محالة وفاسدة لا يقبلها عقل ولا يحتملها وسع^(٣)، فالعقل فى هذه

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٠٥.

(١) الماتريدى: التوحيد ٧٥.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٣٠-١٣٤.

المسائل لا يملك الدليل على صحة رأى أو فسادة فى مثل هذه المسائل لأنها خارجة عن نطاقه .

٨- اتباع خاطر الشيطان الذى يسول له ترك النظر: أن العقل مجعول للنظر والتدبر، والذى يسول للإنسان ترك النظر هو خاطر الشيطان الذى يصده عن ثمرة عقله ويفزعه لأمانته التى لديها الفرصة ويظفر بالبغيه^(١)، فيصده عن عبادة الرحمن، ولا يصده عن ملذات النفس وشهواتها، فيتبع خاطر الشيطان فى صده عن معرفة الله، وتركه النظر، وعلى الإنسان أن يقاوم ذلك الخاطر ويستخدم عقله فى المعرفة والنظر كما يستخدمه فى توقي المضار الحسية .

والملاحظ أن هذه الأسباب التى أشار إليها الماتريدى لقصور المعرفة أسباب ذاتية، ترجع إلى الشخص العارف، وترجع إلى عيوب المنهج الذى يتبعه فى إدراك المعرفة، وإلى أهوائه وميوله ومعتقداته، والمعرفة الصحيحة بنأى عن هذه العيوب، وترمى هذه الأسباب إلى تطهير العقل قبل بدء البحث من كافة ما يعوقه عن اتباع المنهج الصحيح الذى يوصله إلى المعرفة الصحيحة، وهى تذكرنا بمنهج «يكون» السلبى الذى يرمى إلى تطهير العقل من الأوثان الأربعة، كخضوعه لآراء السابقين، أو أخطاء نتيجة لغموض اللغة، أو أخطاء ترجع إلى طبيعته البشرية كتسرع فى الحكم، أو أخطاء ناجمة عن نزعاته وميوله^(٢) .

عاشراً: المصدر الأرسطى والإسلامى فى نظرية المعرفة عند الماتريدى

١- المصدر الأرسطى: سبق الفكر اليونانى بمختلف اتجاهاته التعرض للمعرفة الإنسانية، ولقد ترجمت معظم هذه الآراء قبل عصر الماتريدى، فلقد ذكر ابن النديم فى الفهرست أن ابتداء الترجمة كان فى عهد خالد بن يزيد بن معاوية ويسمى حكيم آل مروان . ونقل كثير من المصنفات فى الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثماطيقى والطب فى عهد المأمون على يد حنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا البعلبكي ٢٠٢هـ^(٣) .

(١) الماتريدى . التوحيد ١٣٦ . (٢) د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة ١٣٦ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ٣٣٨ إلى ٣٤٠ .

ولا شك في اطلاع الماتريدي على كتب أرسطو، فلقد ذكر في كتابه التوحيد اسم أرسطو طاليس وذكر كتابه في المنطق، مما يدل على معرفته به. ونجد لدى الماتريدي أفكاراً تشابه مع أحد أقطاب الفكر اليوناني وهو أرسطو، وسوف نحصر نقاط التشابه في نقطتين أساسيتين هما: استخدام الماتريدي لبعض صور الاستدلال التي نجد مثيلاً لها في المتعلق الأرسطي، والنقطة الأخرى النزعة الواقعية التجريبية المتمثلة في المعرفة الحسية وصدقها وأهميتها والتي نجد مثيلاً لها عند أرسطو. فهل يعني هذا التماثل تأثير الماتريدي بأرسطو؟.

وبالنسبة للنقطة الأولى الخاصة باستخدام الماتريدي طرق جدلية تشبه الجدل الأرسطي يمكن القول أن أوائل المتكلمين كانوا يعتمدون على المنهج القرآني في البرهنة القائم على المنهج الخطابي، دون استخدام لطرق فنية في الجدل والقرآن كتاب عقيدة وليس كتاباً جدلياً، ولم تحدد تعاليم القرآن أساس عقيدة مصوغة أو نظاماً مغلقاً، وبذلك يبقى على الأجيال اللاحقة أن تضع النموذج لأساس هذه العقيدة، وتقيم ذلك النظام^(١)، ولقد بدأ الماتريدي ومعاصره الأشعرى في استخدام الجدل بطريقة علمية منظمة، وأدى ذلك إلى تحول جذري في الدراسات الكلامية، فبدأ الاهتمام بإقامة الأدلة، والمقدمات التي يبنى عليها القياس، والتقسيم والتصنيف، واستخدام مصطلحات فنية، وهذا يشير إلى أثر المنطق الأرسطي في المنهج الجدلي عند الماتريدي، إلا أن هذا الأثر الأرسطي محدوداً، وليس على النحو الذي نجده عند المتكلمين منذ أواخر القرن الخامس حيث مزج المنطق الأرسطي بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على يد أبي حامد الغزالي^(٢) ومن بعده الرازي وغيرهم.

ويؤكد ذلك الأثر المحدود، أننا نجد صوراً من الاستدلال لا مثيل لها عند أرسطو كالاستدلال بالآيات كطريق قرآني للاستدلال، كما أن هناك خلافاً بين قياس الغائب على الشاهد وقياس التمثيل الأرسطي^(٣)، وكذلك يذكر ابن تيمية أن

(١) د. إبراهيم مدكور: المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية - الترجمة العربية ٣٤.

(٢) د. على سامي النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ٧٩.

(٣) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١/ ١٠.

الناس يستدلون بقياس الشمول والاستقراء وبقياس التمثيل، ولكن بدون أن يصوغوا أدلتهم وعباراتهم في صور الاستدلال، وأن عقول البشر تستدل بالأدلة على المدلولات بفطرتهم دون حاجة إلى اصطلاحات معينة تفرضه عليهم طائفة من المتكلمين أو المناطق^(١)، ولكن مع وجود تلك الفروق، ومع فرض صدق ادعاء ابن تيمية لا يمكننا القول بنفي الأثر الأرسطي على الإطلاق ولكن يمكن القول بأن ذلك الأثر الأرسطي محدود، ويبدو في استخدام مصطلحات فنية لم تكن معروفة كالجوهر والعرض والحدوث وغير ذلك، كما يبدو أيضاً في استخدام طرق أكثر فنية في الجدل.

أما عن النقطة الثانية وهي هل تأثر الماتريدي بقوله بالمعرفة الحسية، وصدقها ونزعته التجريبية الواقعية بأرسطو، نقول إنه بالرغم من قول أرسطو بالتجربة والاستقراء، وأن الكلى ندرکه عن طريق استقراء الجزئى، فلقد أثرت حول نزعه التجريبية اعتراضات، لأنه لم يكن يقبل التقيد بالتجربة، وكان يقفز إلى النتائج التى لا تبرر صدقها مقدمات تجريبية، وكان اعتماده فى الكثير من الحالات على التفكير الأولى السابق التجربة واعتقاده بإمكان التوصل إلى قضايا كلية عامة من جزئية واحدة بالحدس المباشر^(٢).

ولقد قال أرسطو بأن الجزئى هو طريق الكلى، ولكن المعرفة عنده لا تكون إلا بالكلى، وهذا تناقض ينطوى عليه رأى أرسطو لإثباته لأولية الأفراد فى الوجود، وإنكاره لأوليتها فى المعرفة «ويلزم عن هذا القول أن أولى الأشياء لا تعرف معرفة يقينية قط» التجريبية الأرسطية تختلف عن التجريبية الحديثة التى يزعم دعائها أن الكلى إن هو إلا حاصل تعداد الأفراد الجزئية، وأن الجزئى لا يختلف عنها بالجوهر قط، وعند أرسطو أن الكلى مفهوم تدركه النفس بالحدس متى تكررت لديها مطالعة الجزئى الذى يتصل به، فالموجود الجزئى يدل على الكلى ويفصح عنه، والاستقراء عند أرسطو هو وسيلة تمكنا من إدراك مبادئ البرهان، أما فعل الإدراك فهو ضرب

(١) د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ١٩٣.

(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ١٣٤.

من الحدس، فمعرفة مبادئ البرهان معرفة حدسية، لا استقرائية ولا استنتاجية، وإلا لا استحالة الاستنتاج البرهاني بجملته واستحالة المعرفة العلمية أصلاً^(١).

وأرسطو يقول بأن العلم لا يكون علمًا إلا بماهية الأشياء وحقائقها، وهذا من أظهر وجوه النقص في فلسفته، لأنه محاولة لوضع مذهب ميتافيزيقي، وهذا يشهد بأنه لم يكن تجريبيًا بالمعنى الدقيق^(٢).

وهذه الاعتراضات تعني أن أرسطو لم يكن صادقًا في تجريبيته، ومثال هذه الاعتراضات، يكمن قول أرسطو بأن العلم بالكلية وبماهية الأشياء وحقائقها، وعند الماتريدي لا نجد محلاً لمثل هذه الاعتراضات، لأنه يقول بأن العلم بالجزئي ويطواهر الأشياء، وهذا ما يجعله أكثر اتساقًا في تجريبيته من أرسطو، واتفاقهما في القول بأهمية المعرفة الحسية لا يعنى تأثر الماتريدي بأرسطو لافتراقهما فيما ترتب على ذلك من نتائج، كما لا نجد عند الماتريدي متابعة لآراء أرسطو في كيفية إدراك قوى الحس الباطنة وعملها كالحس المشترك والذاكرة والمخيلة، على النحو الذى فعله أرسطو^(٣)، بل هو يذكر صراحة أننا نعلم أن البصر يبصر، والسمع يسمع، واللسان ينطق، واليد تقبض وتأخذ، والرجل تمشى والعقل يدرك، لكن لا نعلم المعنى الذى جعل فيه وبه يسمع وبه يبصر وبه ينطق وبه يأخذ وبه يمشى وبه يدرك^(٤)، فهو يقرر بأننا لا نعلم كيفية إدراك الحواس الظاهرة أو الباطنة، وإنما نعلم أنها تدرك. كذلك لا نجد عند الماتريدي أى أثر للقول بالعقل الفاعل والعقل المنفعل كما عند أرسطو^(٥)، وغير ذلك من الآراء الأرسطية التى نرى أثرها واضحًا عند الفلاسفة الإسلاميين، لذا نرجح أن يكون الماتريدي قد تأثر بمصدر آخر فى نزعه الواقعية غير المصدر الأرسطى، وأن تأثره بأرسطو فى ذلك لا يكاد يلحظ إن لم يكن معدومًا.

(١) د. ماجد فخري: أرسطو ٣٦-٣٨ ولقد سبق الإشارة إلى رأى أرسطو.

(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ١٣٤.

(٣) أرسطو النفس: ١٠٣ وإيضًا يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ١٦١، ١٦٢.

(٤) الماتريدي: ناولات أهل السنة ج١/٢٥-١٠.

(٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ١٦٣-١٦٧.

٢- المصدر الإسلامي: يتمثل المصدر الإسلامي في القرآن الكريم الذي هو أهم مصادر الفكر الإسلامي في شتى فروعها، والقرآن ليس مصدر المعرفة الميتافيزيقية والدينية في الإسلام فحسب، بل هو مصدر ميادين المعرفة المختلفة ودوره البارز في تطور الفلسفة والعلوم الإسلامية جذيرة بالاهتمام^(١)، ولقد حث القرآن على المعرفة ونبه إلى أهميتها، وأول كلمة تنزل على النبي الأمي تعلن بداية الوحي الإلهي كانت كلمة «اقرأ» والقراءة هي وسيلة تحصيل العلم والمعرفة، وآيات القرآن تفيض بالمعاني الدالة على ضرورة النظر والحث عليه، بحيث يمكن القول إن القرآن ينفرد عن سائر الكتب السماوية الأخرى بالاهتمام بضرورة وبيان طريق تحصيلها. فلقد حث القرآن على ضرورة النظر في الكون وما فيه، «وفي القرآن آيات كثيرة تتعلق بالحقائق المحسوسة في هذا الكون» وفيه آيات تتحدث عن الحقائق الغير المحسوسة، كالكائنات المجردة كالروح والموجودات الروحانية والإله، ولقد تكلم القرآن عن هذه الحقائق على نحو يشير البحث، فهو أحياناً يتكلم على سبيل الحقيقة وأحياناً على سبيل المجاز، وهو أحياناً يتكلم عن الشيء في ذاته وأحياناً يتكلم عنه من حيث علاقته بغيره^(٢)، لذا فلقد دعى القرآن إلى ضرورة التفكير والنظر والاعتبار، لفهم هذه الحقائق وما تدل عليه، ودعى إلى النظر في ظواهر الطبيعة وفي النفس، يقول الله تعالى: ﴿سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣]، وهذه دعوة صريحة إلى عالم الحس والاستشهاد به، وأن الذات الإلهية سترينا آياتها في العالم الخارجي وفي أنفسنا، والمنهج القرآني بذلك يقوم على لفت الانتظار إلى الواقع المحسوس، وإلى أن المعرفة تبدأ من المحسوس، وقدرة العقل على تحصيل ذلك المحسوس، واستيعابه هو الذي يبصر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس، فمعرفة الله تكون عن طريق معرفة آثاره الظاهرة في الطبيعة، والتأمل فيها، ومعرفة ما في العالم الخارجي من نظام واتساق يدل على مدبر حكيم عليم له «وإن لم تدرك الله في آثاره الظاهرة في الطبيعة

(١) Seyyed Hossein: I deal, and realities of Islam. 50

(٢) د. محمد عبد الهادي أبو ريعة: نصوص فلسفية عربية ٧ وأيضاً د. أبو الوفا التفتازاني: الإنسان والكون في الإسلام ٢١ وما بعدها.

فكيف يتسنى لنا إدراكه فى آثاره الخفية... ولا يوجد مثل القرآن كتاب مقدس لآى دين من الأديان الكبيرة، يؤكد على ملاحظة الطبيعة كدليل على وجود الله^(١)، والقرآن يريد أن ينتقل بالإنسان من مرحلة الإيمان عن طريق المعجزة ونحوها إلى مرحلة الإيمان القائم على التفكير والعلم والبرهان ولا نجد فيه «أى فى القرآن» آية دعوة إلى الخارق للطبيعة كأساس للعقيدة^(٢) إذ أن الإيمان القائم على التفكير والعلم يؤدي إلى اليقين، والمعجزة غير كافية، لأن الناس ربما كذبوا بها لالتباسها بغيرها، ولأنها قد تدهش الناظر إليها أو تقهره ولكنها لا تقنعه، يقول الله تعالى:

﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ٤﴾ فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ٥﴾ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ٦﴾ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿[الأنعام: ٤، ٧]... ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿[الأنعام: ١٠٩].

ولقد عاب القرآن على العلم الظنى، ودعى إلى ضرورة طلب اليقين ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿[الجاثية: ٢٤]، ورفع الله درجة العلماء: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ ﴿[الزمر: ٩].

وعاب على الاعتماد على التقليل مثل قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿[المائدة: ١٠٤].

(1) Kalif Abdul hakim/Islmic Ideology p 27.

(2) Kalif Abdul hakim/ Islamic Ideogy p 29.

وفكرة قصور العقل الإنسانى عن التوصل إلى الشئ فى ذاته فكرة إسلامية
فلقد حدد القرآن مسائل ما بعد الطبيعة تحديداً تاماً، وتطلب عدم الخوض فيما
خلفها، طلب منا أن نبحث فى الكون وآفاته ولكن لا نحاول أن نبحت فى الجوهر
الذى لا نصل إلى حقيقته، أى نبحت فقط عن الخصائص ولا نبحت إطلاقاً عن
الماهية^(١).

ولقد أكد المفكر الإسلامى المعاصر - محمد إقبال - على أن روح القرآن تتجلى
فيه النظر الواقعية، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظرى المجرد
وإغفال الواقع المحسوس، ويرى أن القول بأن أوروبا استحدثت المنهج التجريبي
زعم خاطئ، مستهدداً بقول «إيرفولت» فى كتابه «بناء الإنسانية» من أن روجر
بيكون رائد الفلسفة التجريبية قد درس اللغة العربية والعلوم العربية فى مدرسة
أكسفورد على خلفاء معلميه العرب فى الأندلس، ولم يكن سوى رسولاً من رسل
العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية^(٢).

وفى هذه الإشارة الموجزة، وما ورد ذكره من آيات استشهد بها الماتريدى وأقام
عليها نظريته فى المعرفة، دليل على موقف القرآن من المعرفة ودعوته إليها
ومنهجه القائم على الاعتراف بالواقع المحسوس والارتقاء منه إلى حقائق غير
المحسوسة.

والمصدر الثانى الإسلامى هو السنة، التى كانت تطبيقاً لذلك المنهج القرآنى،
فلقد كان الصحابة فى أيام النبى لا يبحثون فى مسائل ما بعد الطبيعة التى لم يشأ
الروحى أن يكشف عنها للنبي نفسه، ونهى عن الخوض فيها -أما دون ذلك من
مسائل التشريع فلقد بحثوا فيها واجتهدوا فيها، واستخدموا الرأى القائم على
الفكر واستنباط الأحكام الشرعية، ولقد شمل التشريع فى عهد النبى عليه السلام

(١) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٥٦، وانظر أيضاً:

Seyyed Hossein: Ideal and realities of Islam P 59

(٢) محمد إقبال: تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ١٤٦ - ١٤٩، وانظر أيضاً:

K. G. saihidan: IQbls educationl Pmphilosophy P. 12- 22.

لتأكيد إقبال النزعة التجريبية فى القرآن مقابل نزعة اليونان التجريدية.

على تشريع النبي نفسه بالرأى من غير الوحي، وعلى اجتهداد الصحابة في زمن النبي واستنباطهم برأيهم أحكاماً ليست بعينها في الكتاب ولا في السنة^(١)، ولقد أقر النبي اجتهدادهم فيما كان صواباً، وهذا يشير إلى ضرورة النظر والبحث.

وهذا يوضح لنا اعتماد الماتريدي على هذا الأساس الإسلامي المتمثل في القرآن والسنة، فليس هناك تعارض بين ما قاله الماتريدي وبين هذا المصدر الإسلامي، بل إنه كان الركيزة الأولى التي ارتكزت عليها نظرية المعرفة عنده، واستطاع أن يستخرج منه نظرية في المعرفة ذات طابع إسلامي واضح، وبحيث يمكننا أن نرجع كل آراء الماتريدي في المعرفة إلى هذا الأساس وحده، ويمكننا أن نحصر الأثر الأرسطي عند الماتريدي في استخدامه لبعض صور الاستدلال التي تتشابه مع المنطق الأرسطي، ولكن هذا الأثر كما سبق القول محدوداً، لذا فإننا لا نعدو الصواب إذا قلنا إن الماتريدي قد استطاع أن يقيم أول نظرية في المعرفة إسلامية خالصة - وهي وإن تلاقى في بعض جوانبها مع بعض آراء أرسطو فإن هذا لا يعنى تأثره في هذا بآراء أرسطو، فإن هذا التلاقى المتمثل في «النزعة الواقعية» نجد له أساساً قرآنياً لا شك فيه، في حين أن نزعة أرسطو الواقعية كانت مثار شكوك، وأيضاً فإن في القرآن ما يغنى الماتريدي عن التأثير بأرسطو في ذلك، كذلك فإن الماتريدي لم يكن لديه اهتمام بالتوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي كالفلاسفة الإسلاميين، بل على العكس من ذلك يريد أن يبعد ذلك الفكر وقضاياها عن دائرة الدين.

وقد آثرنا أن نحصر الأثر الإسلامي في القرآن والسنة، لأننا لم نجد أى أثر عند الماتريدي لآراء من سبقوه من المتكلمين أو الفلاسفة أو المتصرفية في نظرية المعرفة، فبالنسبة للمتكلمين فهو كما سبقت الإشارة أول متكلم يحاول وضع نظرية في المعرفة، وإن كان قد ذكر لبعض المعتزلة السابقين عليه من الإشارة إلى بعض أفكار عامة في المعرفة متفرقة ولا تكون نظرية متكاملة، ولكن هل تأثر الماتريدي ببعض تلك الأفكار؟

(١) مصطفى عبد الرازق: تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ١٣٨ - ١٥٢.

فلقد قال الماتريدى بالوجوب العقلى أى معرفة الله واجبة بالعقل، وقال بنفى التقليد، ولقد سبقه إلى ذلك العلاف والنظام من المعتزلة^(١)، فهل تأثر الماتريدى بتلك النزعة النقدية وبالنسبة لمسألة الوجوب العقلى، فلقد سبق أبو حنيفة القول بها وهو أسبق من العلاف، لذا نرجح أن الماتريدى قد تابع أبو حنيفة فى ذلك وليس العلاف فإن العلاقة الخاصة بين الماتريدى وأستاذه أبو حنيفة تؤكد ذلك. وأما عن رفض التقليد والنزعة النقدية فلقد سبق نص القرآن على ذلك، ودعوته الصريحة إلى نبذ التقليد، وجملة القول أن تأثر الماتريدى بمن سبقوه من المعتزلة فى المعرفة لا يكاد يذكر.

أما بالنسبة للفلاسفة الإسلاميين فلا نجد صلة بين آرائهم وآراء الماتريدى فى المعرفة، إلا فى النقاط التى التزموا فيها بالمنهج القرآنى، أما ما أضافوه من الفكر اليونانى فلقد كان البون بين آرائهم فى ذلك وبين آراء الماتريدى شاسعاً.

أما الصوفية فلقد خالفهم الماتريدى فيما ذهبوا إليه من القول بالمعرفة الإلهامية، وما تطرفوا فيه من تأويل القرآن، والتماسهم معنى باطنى غير المعنى الواضح الظاهر. ولسنا فى معرض المقارنة بين رأى الماتريدى فى المعرفة وبين كل تلك الآراء لغيره من المتكلمين والفلاسفة والمنصوفة، وإنما نريد أن نبين أن تأثير الماتريدى بالمنهج القرآنى كان كاملاً وواضحاً، أما ما أضافه هؤلاء وغيرهم فلم يكن له أى أثر على الماتريدى.

ولقد كان لنظرية المعرفة عند الماتريدى كأول محاولة لإقامة نظرية فى المعرفة أثرها فى الفكر الإسلامى وخاصة فى دوائر المتكلمين الذين أتوا من بعده.

(١) د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٣٨ وأيضاً فى رأى العلاف ضرورة الشك. انظر:

الفصل الثالث

إثبات حدوث العالم ووجود الله ووحدانيته

- القسم الأول: حدوث العالم عند الماتريدي.
- القسم الثاني: وجود الله تعالى ووحدانيته.

القسم الأول

حدوث العالم عند الماتريدي

أولاً، معنى الحدوث والقدم والعالم وأقسامه

١- معنى الحدوث والقدم: يعرف الماتريدي الحدوث «بأنه السكون بعد أن لم يكن»^(١) ومعنى الكون «هو استبدال حال شيء من العدم إلى الوجود دفعة واحدة»^(٢)، والوجود بعد العدم يعني لزوم الغير للحدث يخرج من العدم إلى الوجود، وهذا يعني أن الحدث لا بد له من علة، ويفرق الماتريدي بين الحدث والقدم، من حيث إن القدم يمنع الكون لغيره^(٣)، أى أن القديم ليس له علة لوجوده، وليس لوجوده مبدأ يصدر عنه، وهو مفتتح الوجود، أى لا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى، والمحدث ما لوجوده أول وهو ما عداه^(٤)، وهذا هو معنى المحدث والقديم عند المتكلمين. وهو يقابل اصطلاح الفلاسفة لمعنى المحدث والقديم، فـ (ابن سينا) من الفلاسفة يذكر معنى القديم والمحدث فيقول «ويقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذى ليس لذاته مبدأ هى به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذى لا أول لزمانه، والمحدث أيضاً على وجهين: أحدهما: هو الذى لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن وكانت قبلية هو فيها معدوم وقد بطلت تلك القبلية»^(٥) وواضح من هذا التعريف اختلاف معنى القديم والمحدث عند الفلاسفة عن معناهما عند المتكلمين، ولقد كان هذا الاختلاف فى المعنى أساس الاختلاف فى نظرة كل فريق إلى العالم.

٢- معنى العالم وأقسامه: المراد من لفظة العالم عند المتكلمين، أنه جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات عن الأعيان والأعراض، وسمى عالماً لكونه

(١) الماتريدي: التوحيد ١٣.

(٢) الأمدى: إيكار الأفكار مخطوط ١٦٧.

(٣) الماتريدي: التوحيد ١٢.

(٤) الرازى: محصل أفكار المتقدمين ٥٥.

(٥) ابن سينا: النجاة ٣٥٥.

علما على ثبوت صانع حى سميع بصير عليم متعال عن سمات الحدوث وأمارات النقصان غير مشابه لشيء من أقسامه ولا مماثل لجزء من أجزائه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير^(١).

وأقسام العالم عند الماتريدى نوعان: عين وهو جسم، وصفة وهى عرض^(٢) ويشرح أبو المعين النسفى الفرق بين هذه القسمة وبين قسمة سائر المتكلمين، فيقول بأن عامة المتكلمين يرون أن أقسام العالم ثلاثة جواهر وأجسام وأعراض ولكن الشيخ أبو منصور الماتريدى لم يرض بهذه القسمة لما فيها من عيب التداخل فإن الأجسام هى جواهر لأنها متركبة منها، فاختار بأن قال العالم قسمان أعيان وأعراض^(٣)، ويمكن القول بأن هذه القسمة للعالم التى قال بها الماتريدى تبين اعتماده على الوجود العيى المشاهد، ولقد أخذ بها الجوينى من الأشاعرة فيقول: «العالم كل موجود سوى الله تعالى، وهو أجسام محدودة المنقطعات، وأعراض قائمة بها»^(٤).

أ- الأعيان: سبق الإشارة إلى قول الماتريدى أن الأعيان هى الأجسام، إذ أن الجواهر داخلية فى تركيب الأجسام، ونرى الماتريدى أحيانا يستخدم الأجسام ويقصد بها الأعيان، فيقول: لا يعلم فى المشاهد بكل أسباب العلم غير العرض والجسم^(٥)، وأحيانا يستخدم الجواهر ويقصد بها الأعيان، فنراه يقول «لا يعلم فى المشاهد بكل أسباب العلم غير العرض والجوهر»^(٦) ولكن هل يعنى ذلك أن الماتريدى يرى أن كل جوهر جسم على نحو ما ذهب إليه «الصالحى» من المعتزلة^(٧) ويمكننا القول إن الماتريدى لا يرى ذلك، لأنه لو رجعنا إلى رأيه فى الجسم إن مؤلف أو مركب، وإلى أنه من القائلين بالجواهر الفرد «الجزء الذى لا يتجزأ» وهو

(١) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة، مخطوط ٢٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٤٠.

(٣) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة مخطوط ٢٧.

(٤) الجوينى: العقيدة النظامية، تحقيق الدكتور أحمد حجازى ١٦.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٨٣.

(٦) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، مخطوط حـ/١١٨.

(٧) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ٢/٩.

واحد بسيط^(١)، فإن هذا يعنى أنه ليس كل جوهر جسم، وذلك لأن من الجواهر ما هو بسيط ومنها ما هو مركب، فيكون كل ما يقصده الماتريدى هو أن الجواهر داخلية فى تركيب الأجسام. وأن القسمة إلى جوهر بسيط أو مركب مجرد قسمة عقلية.

والماتريدى يرى أن الجواهر لا تقوم بنفسها، لأنها ليست على ما هى بنفسها ولكن على تسخيرها وتذليلها واستعمالها فى حوائج غيرها^(٢)، فهى بذلك ليست قائمة بذاتها، وتحتل الأعراض وتسخر لغيرها فهى حادثة، أما القائم بالذات فى رأى الماتريدى لا يكون سوى الله، لأن القيام بالذات دون الغير دليل الغنى، وما كان لذاته لا يحتمل رواله^(٣)، إذن لا قائم بذاته إلا الله والجواهر ليست قائمة بذاتها.

ب- الجسم: يعرف الماتريدى بأن «مائية الجسم فى الشاهد أنه اسم ذو الجهات أو اسم يحتمل النهايات أو اسم ذى الأبعاد الثلاثة فغير جائز القول به فى الله سبحانه على تحقيق ذلك، لما هى أدلة الخلق وأمانة الحدث... مع ما كان اسم الجسم غير واقع فى الشاهد على ما لا يحتمل التجزئة والتبعيض من نحو العرض والفعل والحركة والسكون، ثبت أنه اسم ذى الأجزاء كالطويل والعريض والمؤلف^(٤)، وواضح من هذا أن الماتريدى لا يحدد تعريفاً بعينه، وهو يهتم فيما يورده من تعريفات للجسم أن يثبت أنه مركب وأنه حادث وأنه لا يجوز أن يقال بأن الله جسم.

ج- العرض: يميل الماتريدى إلى اعتبار العرض صفة كما سبق ذكر ذلك فى تقسيمه العالم من أنه عين وهو الجسم وعرض وهو صفة. ولقد علق على الاختلاف فى تسمية التغيرات من حركة وسكون واجتماع وافتراق والذى يطرأ على

(١) الماتريدى: التوحيد ٨٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٦٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٣٨، ٣٩.

الجسم، فلقد اختلف فى تلك التسمية. فمن سماه عرضاً ومن سماه صفة، وذكر قول الكعبى بأنه لما ثبت أنه ليس بجسم بأن أنه عرض، وقال الماترىدى أن ذلك لا يجب التسليم به، لأن فى كتاب الله تسمية العرض على إرادة أعين الأشياء كقوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧]، وقوله: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا﴾ [التوبة: ٤٢]، فعلى ذلك فتسمية التغير صفة أقرب إلى الأسماء الإسلامية^(١)، فعلى ذلك فالماترىدى يفضل تسمية العرض صفة، ولقد ذكر الإيجى ذلك التعريف ونسبه إلى بعض الأشاعرة، وأورد عليه اعتراضاً، وذكر بعض الاختلافات فى معنى العرض، فقال: «بأن بعض الأشاعرة يقولون بأن العرض ما كان صفة لغيره، ويرى الإيجى أنه ينقض هذا التعريف الصفات السلبية، فإنها صفة لغيرها وليست أعراضاً، وذكر تعريف المعتزلة للعرض أنه هو لو وجد لقام بالمتحيز، ويرى أنهم اختاروا هذا التعريف لأن العرض ثابت عندهم فى العدم، أما عند الحكماء فإن العرض ماهية إذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع أى فى محل يقوم، ويذكر الإيجى أن التعريف المختار بأنه الوجود القائم بمتحيز^(٢) وهذا التعريف المختار الذى يذكره الإيجى، يوافق رأى الماترىدى فى أن العرض لا يقوم بنفسه، إذ لا قائم بنفسه إلا الله، فهو يقوم بمتحيز، وعلى ذلك فلا خلاف بين التعريفين.

والعرض عند الماترىدى لا يبقى وقتين^(٣)، معنى هذا أن الماترىدى يقول بالخلق المتحد والمستمر، إذ أن العرض يكون مرتبطاً بلحظة خلقه، أما بقاءه، فهو مرتبط بالخلق المتجدد المستمر، ومعنى أن العرض لا يبقى وقتين أن العرض لا يقوم بالعرض، ولقد ذكر الرازى أنه لو بقى العرض فإن البقاء صفة، فلو بقى العرض لزم قيام العرض بالعرض، ولو صح بقاء العرض لامتنع عدمه، وذكر اتفاق المتكلمين على امتناع قيام العرض بالعرض خلافاً للفلاسفة، وقال إنه لا بد من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر، وحينئذ يكون الكل فى حيز الجوهر تبعاً له وهو

(١) الماترىدى: التوحيد ١٧.

(٢) الإيجى: المواقف ١٩١.

(٣) الماترىدى: التوحيد ٢٦٠.

الأصل والكل قائم به^(١)، وقول الماتريدي العرض لا يبقى وقتين يوافق قول الأشعرية ومن وافقهم في ذلك من المعتزلة كالنظام والكعبى في عدم بقاء العرض وقتين، أما الفلاسفة وجمهور المعتزلة يقولون ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات، وذهب الجبائى وابنه وأبو الهذيل إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح دون العلوم والإرادات والأصوات، وللمعتزلة خلاف في بقاء الحركة والسكون^(٢)، وأقام العرض منها ما يختص بالحق وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات من الحواس وغيرها كالعلم والقدرة، ومنها ما لا يختص بالحق وهو الأكوان، وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والألوان^(٣) وسنذكر تعريفات الماتريدي لبعض أقسام العرض وهى الحركة والسكون والبقاء.

يعرف الماتريدي الحركة بأنها زوال وأن السكون قرار^(٤)، وشرح أبو المعين النسفى تعريف الماتريدي فيقول: إن الزوال كون واحد هو الحاصل فى المكان الثانى إذ به زال عن الأول، وكذا القرار كون واحد إذ به صار مستقراً ولو كان الكون كونين وكذا الحركة لما تصور كون ذات متحركاً ولا ساكناً لاستحالة وجود كونين فى حالة واحدة، فإذا لا يوجد فى كل حال إلا كون واحد، غير أنه إن كان قبله كون آخر فى مكان آخر كان الكون الثانى زوالها، وإن كان قبله كون آخر فى هذا المكان فهو قرار، ويرى أبو المعين أن الماتريدي فى هذا أقرب إلى العلاف وجماعة من المعتزلة والأشعرى منه من ابن الراوندى وأبى العباس القلانسى وجماعة المتكلمين الذين يرون أن الحركة ليس اسم لعرض واحد، بل لعرضين هما كونان أحدهما فى المكان والآخر فى المكان الثانى، فما لم يوجد الثانى لا يكون متحركاً فلا تكون الحركة موجودة فى المكان الأول ولا فى الثانى، بل تتم فى الثانى^(٥).

والبقاء كما يعرفه الماتريدي هو الكون فى مستأنف الوقت^(٦)، وهذا يعنى حدوث البقاء فى الوقت الثانى، وبذا يسوى الماتريدي بين الحركة والبقاء، فالحركة

(١) الرازى: محصل أفكار المتقدمين ٧٩، ٨٠.

(٢) الإيجى: المواقف ١٩٩.

(٤) الماتريدي: التوحيد ٢٧٨.

(٦) الماتريدي التوحيد ١٤.

(٥) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٣٣٧.

تحدث فى المكان الثانى والبقاء يحدث فى الوقت الثانى، وإنما كان كذلك لأن المتحرك إنما يكون متحركاً بخروجه عن الأول وكونه فى الثانى، واحتاج إلى حدوث الكون فيه لأن خروجه عن الأول نفى لكونه فيه، ولا يحتاج إلى الكون فى مكان ليس بكائن فيه، والباقى يكون باقياً فى الوقت الثانى واحتاج إلى البقاء فيه وليس ببقاء عن الأول إلى الثانى به، وإنما يكون محدثاً فى الأول غير باق ثم يكون باقياً فى الثانى بحدوث البقاء فيه^(١).

ويقول الماترىدى إن الحركة والسكون هما أسماء البقاء، فمحال وجودهما فى أول أحوال الجسم لا حالة البقاء^(٢)، أى أن البقاء صفة زائدة على الجسم، وتطراً على الجسم الذى يخلو فى أول أحواله عن الحركة والسكون، وهما أسماء البقاء عند الماترىدى، فعلى هذا يكون خالياً فى أول أوقاته من البقاء، ويلاحظ الماترىدى أن المعتزلة قد وافقوا على خلو الجسم فى أول أحواله من الحركة والسكون، ولكن منعوا ذلك فى البقاء والفناء^(٣)، والمعتزلة يرون أن البقاء هو استمرار الوجود، لأنه لو كان له حال لوجب أن يصح وجوده غير متجدد الوجود ولا يكون باقياً، ويصح وجود غيره غير متجدد الوجود ولا يكون باقياً أو يصح كونه من دون أن يكون غير متجدد الوجود، وفى علمنا خلاف ذلك دلالة على أن الباقي ليس بكونه بانياً حال^(٤)، أى أن المعتزلة لا يعتبرون البقاء صفة زائدة على الجسم، بل هو استمرار وجوده، بينما يرى الماترىدى، أن البقاء صفة زائدة على الجسم يخلو منها الجسم فى أول أحواله.

ثانياً: حجج القائلين بقدوم العالم والرد عليها

وضح الماترىدى الحجج التى اعتمد عليها القائلين بقدوم العالم، وأرجع الأسباب التى كانت وراء الاختلاف فى العالم والقول بقدومه، وهذه الأسباب ترجع إلى

(١) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٣٣٧.

(٢) الماترىدى: التوحيد ٢٧٨.

(٣) الماترىدى: التوحيد ١٦.

(٤) أبى رشيد النيسابورى: فى التوحيد، ديوان الأصول تحقيق د. أبو ريدة ٥٦-٦٠.

التقليد بما ألفت النفس به ومالت إليه، فترك التفكير في الأدلة، وأقبل على أمانى النفس ثقة فيمن يقلدهم، وترجع إلى الخطأ في دلالة الشاهد على الغائب، وترجع إلى الاعتبار بالمعاني، فقالوا: إنا وجدنا اشتغال العالم على خير وشر، وفي العرف استحالة صدور الشر من الحكيم^(١)، ونوجز فيما يلي عرض الماتريدي لتلك الحجج والرد عليها:

١- الحجة الأولى والرد عليها: تقوم هذه الحجة على أساس قياس الغائب على الشاهد، ففي الشاهد يرون كون الشيء من شيء بلا نهاية، فكذلك في الغائب يستحيل وجود شيء من لا شيء، لأنه لو جاز إيجاب خلاف العيان بالعيان لجاز إيجاب إنسان وجسم بخلاف المعقول، على أن فيه إيجاب الخروج من التصور في التوهم، والتعذر في العقل، وذلك آية النفي فمثله اعتقاد شيء من لا شيء^(٢). ولقد ذكر أن القائلين بذلك هم الثنوية، ويمكننا أن نضيف إلى ما ذكره الماتريدي أن من بين القائلين بهذه الحجة الفلاسفة الطبيعيون الذين يجمعون كما يذكر عنهم أرسطو أنه من المحال أن يتكون شيء من الأشياء أصلاً عما ليس بوجود^(٣). بل إن أرسطو نفسه لا يستبعد ذلك ويقول «إنه من البين أن الجواهر وكل ما هو موجود إطلاقاً إنما تنشأ عن موضوع»^(٤)، ونجد ذلك الرأي أيضاً عند أبو بكر الرازي^(٥).

ويرد الماتريدي على تلك الحجة، فيرى أن جملة ما ذهب إليه هؤلاء، هو دفع ما لا يتصور في الوهم، ولا يتمثل في النفس، إذ كذلك وجد، ولم تحتل قلوبهم إيجاب خلافه، فتمسكوا بكون الشيء من الشيء بلا نهاية، وقاسوا الغائب على الشاهد، ويحاول الماتريدي أن ينقض ذلك الأساس الذي بنوا عليه قولهم، وذلك بسؤلهم: هل يتصور دفع ما لا يتمثل في النفس؟ فإن أجابوا نعم، كابروا

(١) الماتريدي: التوحيد ١١١، ١١٣.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٣٠.

(٣) أرسطو: الطبيعة ج١/٣٦، ٣٧، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وأيضاً أرسطو الكون والفساد ترجمة أحمد لطفى السيد ٢٥.

(٤) أرسطو: الطبيعة ج١/٦١.

(٥) الرازي: مسائل فلسفية ٢٢٤، ٢٢٥.

لشاركتنا إياهم فى ذلك التصور ولا ندفعه فى أوهامنا. وإن قالوا: بل تقديره، يقال لهم متى يتصور قدم الشيء أو بقاءه بعد التفرق، وأن يصير بحيث لا يأخذه البصر، وقد يقول بذلك كله، ومع ذلك فى الأنفس ما لا يتمثل فى الأنفس من السمع والبصر وجرى قوى جوهر واحد من الطعام، وتولد قوة الجواهر المختلفة به كالسمع والبصر والفم واليد والرجل وغيرها مما ينكر مثله فى تلك الجملة بالدلة^(١)، أى أن الماتريدى يرى أن ليس كل ما لا يتصور فى النفس يمكن دفعه.

ويرى الماتريدى أن الذى دفع الثبوتية إلى إنكار خروج شيء من لا شيء هو بعد ذلك عن التصور والعقل، ولكن لو علموا أن قولهم فى مبادئ العالم فيه خروج عن التصور والعقل^(٢)، فهم قائلون بأصلين للعالم نور وظلمة، وهذا لا سند له من العقل أو الحس، وإنما هو مجرد خيال.

ويرى الماتريدى أنه لو جاز إنكار الشيء من لا شيء بما لا يتصور فى الوهم، لجاز لكل مؤوف الحاسة إنكار ما يدرك بها إذ هو غير مدرك إنكار كل غائب لم تبلغه الحاسة، ثم إن الأصل فى التصور هو علم الحس، وفى علم الحس دليل لزوم العلم بما لم يحس، أى أنه يرى أن هناك معرفة تعلو الحس، ولا يمكن إدراكها بالحواس، ولما كان التصور مجاله الحس، وهناك معارف تعلو الحس، فلا يجوز منع كل ما لا يتصور، إذ أن ما يتصور قاصر على ما هو محسوس فقط^(٣).

ويؤكد الماتريدى على الخلق من لا شيء، إذ أن الخلق من لا شيء لا يعجز عنه القادر الحكيم، بل هو دلالة على قدرته، لأن خلق الشيء من لا شيء لا يكون إلا بخروجه عن وسع الخلق وارتفاعه عن التصور وإلا لما امتنع أحد عن تحقيق مثله، وعند تأمل الأشياء وجد أنه ليس فى النطقة شيئاً من معانى البشر، وإنما ذلك خارج من ذلك بتقدير عليم حكيم^(٤)، وهنا يربط الماتريدى بين القدرة الإلهية

(١) الماتريدى: التوحيد ٣١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٦٨.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٧٥.

المطلقة التي لا يعجزها شيء، وبين الخلق من لا شيء، والدلالة على ذلك هو الخلق من نفس واحدة، فلقد أخبر الله أنه خلق البشر من نفس واحدة، والخلائق لو اجتمعوا ما احتملت الأرض ذلك أو لم يكن الخلائق بأجمعهم في تلك النفس الواحدة، وهذا دليل على أنه قادر على الإبداء والإعادة لا من شيء، إذا لم يكن لتلك النفس التي خلق الخلائق منها مقدمة شيء^(١).

ويستدل الماتريدي أيضاً على الخلق من لا شيء، بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦]، إذ لا يجوز أن يكون الإنسان بكليته في النطفة لأنه لا يسع في الشيء الواحد ما لا يحصى ذلك من الأصناف، ولا يجوز أن يكون ذلك عمل النطفة لأنها موات، لا يحتمل أن يصير كذلك إلا بتدبير عليم حكيم، ويرى الماتريدي في ذلك رد على الثنوية في إنكارهم خلق الإنسان من لا شيء، ويرى أن الذي قدر على تصوير الولد في تلك الظلمات وفي الأماكن الضيقة لقادر على إنشاء الخلق من لا شيء^(٢).

ويربط الماتريدي بين القول بكون الشيء عن الشيء وبين القول بالكمون، إذ في رأيه أن كون الشيء من الشيء لا يعدو من أن يكون كامناً فيه، ويعارض ذلك، فيذكر أن ذلك محال، لأنه محال، أن يكون الإنسان بكليته والشجر بكليته مع ما يشمر في ذلك الأصل، أو جميع البشر بجوهرهم يكونون في أصل الماء الذي كان في صلب، فيسع الشيء الواحد ما لا يحصى من الأصناف، وذلك بما لا يحتمل تمثله في نفس صحيحة ولا يصبر عليه عقل سليم، وذلك يبطل قوله كون الشيء من الشيء لأنه بكليته لم يكن من النطفة^(٣).

ويحاول الماتريدي أن يفسر الآيات القرآنية التي قد توحى بالكمون، مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء: ١]، تفسيراً ينفي الكمون فيقول إن إضافة خلقنا إلى آدم وإن لم تكن أنفسنا مستخرجة منه، تخرج على أمرين

(١) الماتريدي: التوحيد ١٧٤- تأويلات أهل السنة ج١/٥٧٦.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/٣٧١.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٣١.

أحدهما: جوار إضافة الشيء إلى الأصل الذى إليه المرجع وإن بعد ذلك عن الراجع إليه والتابع. والثانى: أنا لم نكن بأبداننا فيه وإن أضيف خلقنا إليه إذ لو كنا فيه لكنا منه نحو الإخراج لا نحو الخلق منه، وذلك يبطل قول من يجعل صورة الإنسان فى النطفة مع الإحالة أن تكون معنا فى التراب، إذ هما من الموات الخارج من احتمال الدرك ونحن أحياء دراكون^(١)، ويذكر الماتريدى أن إضافة الخلق إلى نفس واحدة يشبه أن تكون مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [هود: ٦١]، أى جعل نشأة الخلائق كلهم ونماهم وحياتهم ومعاشهم بالخارج من الأرض إذ هو نشوئهم ونموهم وحياتهم^(٢)، أى أن الإضافة ليست تعنى التحقيق، بل قد تعنى التشبيه والمجاز.

ويلاحظ أن الماتريدى يربط بين القول بالكمون وبين القول بكون الشيء من الشيء. إلا أننا نجد الفلاسفة الطبيعيين يقولون بالكمون أيضاً بكون الشيء من شيء^(٣)، بينما نجد أرسطو يقول بكون الشيء من الشيء وينفى الكمون^(٤)، وهذا يعنى أنه ليس كل القائلين بكون الشيء من الشيء قائلين بالكمون.

ويلاحظ أن الماتريدى يربط بين القول بالكمون والقول بقدوم العالم، وإذا صدق هذا بالنسبة للثنوية والفلاسفة الطبيعيين، فإنه لا يصدق على النظام من المعتزلة وهو من القائلين بالكمون ومع ذلك يقول بحدوث العالم، وإن كان النظام قد تعرض للاتهام والتسوية بين آرائه وبين آراء الثنوية، فذكر الأشعرى أن قول النظام فى المداخلة يشبث رأى الثنوية فى امتزاج النور والظلمة على سبيل المداخلة^(٥)، واتهمه البغدادى أيضاً ونسبه إلى قول الدهرية بقدوم العالم بقوله بالكمون^(٦)، لكن النظام كما يذكر عنه الخياط لا يقول بقدوم العالم، إذ يقول إن الجواهر المتضادة

(١) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج١/ ٢٨٨.

(٢) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج١/ ٨٣٣.

(٣) أرسطو: الطبيعة ج١/ ٣٤-٣٧.

(٤) أرسطو: الطبيعة ج١/ ٣٨، ٣٩.

(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج٢/ ٢٤.

(٦) البغدادى: الفرق بين الفرق ١٤٢.

والتي يتكون منها العالم لا تجتمع فى موضع واحد من ذات نفسها، ويدل ذلك على أن لها جامعاً جمعتها وقاهرراً قهرها على خلاف شأنها، وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه دليل حدثه^(١).

ونخلص من هذا أنه ليس كل القائلين بالكمون يقولون بقدم العالم، وليس كل النافين له يقولون بحدوث العالم.

وهناك حجة لها أهمية خاصة قال بها القائلون بكون الشيء من الشيء، وهى تتعلق فى جانب منها بموضوع السببية، وهذه الحجة تقوم على الاحتجاج بفعل الاغذية، لأنها سبب النمو والازدياد فى الجسم، ولقد أشار أرسطو إلى فعل التغذية وأنه سبب النمو كالنباتات التى تتغذى بالماء^(٢)، ويذكر الماتريدى حجة هؤلاء ويحاول أن يطلها، فيذكر أن الجسم يبلغ حداً من الزيادة لا يتجاوزه مع وجود التغذية، وكذلك اختلاف فاعلية الغذاء فى الناس والحيوان، والنبات. فكم من جوهر يسمن، وآخر يأكل ذلك عمره فلا يظهر، وترى التوت ورقه يأكله نعم يتخرج من كل غير الذى يخرج من غيره، وكذلك التمر وغيره، فهذا يبين أن ذلك ليس بفعل الاغذية^(٣).

ويتضح من رد الماتريدى إنكاره للأسباب الطبيعية وإرجاع كل الأسباب إلى القدرة الإلهية المطلقة، وهذا النقد الذى يوجهه الماتريدى إلى القائلين بفعل الأسباب الطبيعية، يتردد بعد ذلك على لسان الباقلانى فى نقده لأهل الطوائع، ولقد لاحظ أستاذنا الدكتور عاطف العراقى على نقد الباقلانى ملاحظة قيمة، نرى أنها تصدق أيضاً على نقد الماتريدى، وهذه الملاحظة هى أن هذا النقد «ينطوى على مغالطات لا حصر لها» وأهمها أن أصحاب الطوائع إذا كانوا كما لاحظنا يركزون على تحديد خصائص ثابتة لأفعال كل شيء، فإنهم يعلمون تمام العلم أن هذه الخصائص تقوم على أسباب محددة ثابتة إذ من الأفكار الأولية عندهم أن

(١) الحياط: الانتصار لتحقيق نبيرج ٤٦.

(٢) أرسطو: الكون والفساد ٢٤٠.

(٣) الماتريدى التوحيد ٣١، ٣٢.

زيادة الشيع والرى إلى درجة تزيد على حاجة الجسم، تؤدي إلى ضرر الجسم، أى تقلب ضدا لهذا الجسم، فالأجسام عندما تأخذ حاجتها من الماء مثلا فإن هذا يقوم على خصائص ثابتة للجسم وخصائص محددة للماء ولا بد من القول بالعلاقة بينهما، تلك العلاقة التى تظهر تمامًا إذا عرفنا خصائص كل من الجسم والماء، فإذا كان أصحاب الطبائع يذهبون إلى هذا، فإن نقد الأشاعرة لهم يعد نقداً لا أساس له^(١).

ويحتج الماتريدى على المنكرين كون الشيء من لا شيء، بأن يقال لهم: كل مشاهد ذو نهاية وهو دليل العالم عندهم، فلم لا كان الكل ذلك، وإلا لو جاز كون شيء منه متناه، وجملته لا، لم لا جاز كون شيء منه عن شيء وجملته^(٢) والماتريدى يحاول بذلك أن يعكس عليهم دليلهم، فهم يقولون بالتناهي فى العالم المشاهد ومع ذلك يقولون بقدّم العالم وأنه لا نهائى، فلم لا يقولون كذلك يكون الشيء من لا شيء، مع أن المشاهد كون الشيء من الشيء.

والماتريدى يعتمد فى إبطال هذه الحجة، على القول بالقدرة الإلهية المطلقة ونفى فاعلية الأسباب الطبيعية، ويلاحظ على ربط الماتريدى هذه الحجة وهى استحالة كون شيء من لا شيء، بقدّم العالم، لا يصدق على كل القائلين بقدّم العالم فإن كان معظم القائلين بقدّم العالم يعتمدون على هذه الحجة، إلا أن من القائلين بقدّم العالم، من لا يقول بهذا، ويقول بكون الشيء من لا شيء، من أمثال الفلاسفة القائلين بالفيض مثل أفلوطين^(٣)، والفارابى الذى يقول بأن سائر الموجودات قد صدرت عن الأول عن طريق الفيض، ولا يحتاج الأول فى أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه، ولا عرض يكون فيه، ولا حركة يستفيد بها حالا لم يكن له ولا آلة خارجة عن ذاته^(٤).

(١) د. عاطف العراقي: تهديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ٦٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٢.

(٣) أفلوطين: أثولوجيا أرسطو طاليس المير العاشر ١٣٤ نشر فى كتاب أفلوطين عند العرب.

(٤) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ١٧-١٩.

ب- الحجة الثانية والرد عليها: يسلم أصحابها بخلق العالم، ولكن مادة الخلق قديمة، ويذكر رأيهم الماتريدى فيقول «منهم من يقول يكون شيء بشيء إلى ما لا نهاية له بمنشئ حكيم، وجعلوه علة كون العالم، ومحال كون العلة ولا معلول، مع ما لا يخلو من لا يوصف بالقدر والجود فى القدم، وذلك آية الضعف والعجز والحاجة، أو يوصف فيجب المقدور عليه، وإفاضة الجود على كل شيء»^(١) وقد وردت هذه الحجة فى حجج أبرقلس التى برهن فيها أن العالم قديم^(٢)، وقال بها أيضاً بعض الفلاسفة الإسلاميين الذين قالوا بقدم العالم، فعلى سبيل المثال يقول ابن سينا «إن الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود متظر بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له. فلا له إرادة متظرة ولا طبيعية متظرة ولا علم متظر ولا صفة من الصفات التى تكون لذاته متظرة»^(٣)، ولقد ذكر الماتريدى أن القائلين بهذه الحجة هم القائلون بالهيولى و قدم الأصل وحصول العوارض التى اعترضت الهيولى، وكذلك القائلون بحدوث العالم عن البارى تعالى مع قدم الطبيعة.

ويرد الماتريدى على تلك الحجة بأن ما ذكروه من التوهم من وقت إلا وقبله وقت، مردود عليه، بأنه لا وقت إلا وبعده وقت، وفى ذلك إيجاب الحدث، والشئ إذا لم يجعل لأوليته وقت يبطل كله^(٤)، أى لا بد من وجود بداية للزمان، لأن الزمان عند الماتريدى حادث ومخلوق، وتلك فكرة أساسية يرددها فى كتابه التأويلات وأيضاً فى كتابه التوحيد، وإذا كان الزمان مخلوق وحادث فلا بد له من بداية، ولا يجوز بذلك القول لم خصص أول الخلق بوقت دون وقت؟ إن هذا التساؤل فيما يرى الماتريدى يؤدى إلى تعدد الأوقات وإلى قدم المكونات، ويعترض الماتريدى على إجابة ابن شبيب عن تخصيص الوقت، بأن ذلك الوقت أصلح لعباده دون غيره، وعلى الله أن يفعل الأصلح، ويعقب الماتريدى على ذلك، بأنه لا يدري ما الأصلح، وأن السؤال عن الوقت فاسد لأنه لا يؤدى إلى تعدد

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٠.

(٢) أبرقلس: حجج أبرقلس فى قدم العالم فى كتاب الافلاطونية المحدثه عند العرب ٣٤-٤٢.

(٣) ابن سينا: النجاة ٣٧٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٣٢.

الأوقات وقدم المكونات والزمان مخلوق وله بداية، وليس إلى ما لا نهاية كما ذكر هؤلاء، وهذه هي الإجابة الصحيحة في نظره وليس يجب على الله شيء فلا يقال بالأصلح^(١).

وكذلك يبطل الماتريدى القول بقديم العالم، لنفى حدوث الخلق والتكوين والوجود عن الله، ويرد على ذلك بأننا نقول بأنه عز وجل لم يزل عالماً قادراً فاعلاً جواداً على الوجوه التى تصح فى العقل، ويقوم معه التدبير، وأنه لم يزل كذلك ليكون بفعله كل شيء يكون، فى وقت كونه، بوجه يصح عنه دفع الوصف بالغنا عن التكوين، والامتناع عن وقوع القدرة عليه والغنا بنفسه فى الوجود عن البارى^(٢) أى أن فعل التكوين صفة قديمة وهى لا تستلزم قدم المكونات، كما أن العلم لا يستلزم قدم المعلومات، ويرى الماتريدى أن وصف الصانع بالقدرة والوجود فى القدم لازم، وارتفاع وصف القدم عن أى كائن غيره، لأن غيره يسرى عليه الفناء ومحال كونه بنفسه، ولو كان الكل قديماً لكان وصف القدرة والفعل يزول عنه فى الحادث، بل كان تكوينه أن يكون كل شيء على ما علم أن يكون ويريد بتكوين لم يزل به موصوفاً، إذ هو يتعالى عن الحوادث فيه بما يصير بمعنى العالم الذى دل إحاطة الأحداث به على حدوثه فمثله الصانع^(٣) أى لو كان الكل قديماً لما وصف الله بأنه لا يزال خالقاً قادراً لأنه لا يوصف بصفات حادثة وهو يتعالى عن الحدث الذى هو دليل حدث العالم، لذا فإن صفة الخلق والتكوين قديمة والمكونات حادثة، ولا تشارك الأشياء الله فى القدم، وأنه يقال «لم يزل خالقاً» ويعارض رد ابن شبيب بأنه لا يقال لم يزل الله خالقاً، لأن فى ذلك إيجاب الخلق فى الأزل، ولكن يقال إنه لم يزل عليمًا بصيرًا، لأن المراد هو نفى الصمم ونحو ذلك، ويعارض الماتريدى هذا الرد ويرى أن النفى لا يفيد التحقيق والإثبات، والأسماء أسماء لصفات متحققة، وإلا كانت مجرد ألقاب، وإذا كانت كذلك

(١) الماتريدى : التوحيد ٥٢ .

(٢) الماتريدى : التوحيد ٣٣ .

(٣) الماتريدى : التوحيد ١١٨ .

فلا معنى للقول بأنه لم يزل لأنه مجرد لقب، والألقاب فى الأزل محالة، والقول بسميع عليم لا يوجب قدم المعلومات والمسموعات، كذلك القول بأنه لم يزل خالفًا لا يعنى القول بقديم المخلوقات^(١)، بل ليكون كل شيء من ذلك لوقت كونه^(٢).

ونوجز رد الماتريدى على هذه الحجة، فهو قد أبطل التساؤل عن تخصيص وقت دون وقت؛ لأن الزمان مخلوق عنده، والتساؤل يودى إلى تعدد الأوقات وقدام المكونات وهذا باطل، وعن القول باقتران العلة بالمعلول، يطل ذلك بالتفرقة بين الصفات القديمة ومتعلقاتها الحادثة، فالتكوين قديم والمكون حادث ولا يستتبع قدم الصفات قدم متعلقاتها، كما أن خلق الشيء غير الشيء، والواقع أن رد الماتريدى على هذه الحجة يبدو قويًا ومقنعًا، إذ أن قدم العلة لا يستتبع قدم المعلول، إلا إذا كان المعلول يصدر عن العلة ضروريًا، والماتريدى يرى أن الله فاعل مختار وليس بالطبع، ومن ناحية أخرى فإن الماتريدى قد ذهب إلى جواز إمكان العالم، أى أن العالم ممكن الوجود ويجوز أن لا يوجد - وهذا يعنى اختلاف العلة الثابتة وهى الله عن المعلول الغير ضرورى والممكن وهو العالم، فلا يستتبع بذلك قدم العلة قدم المعلول لأنهما متغايران، وإذا كان العالم حادثًا فإن طيته حادثة؛ ولا يجوز القول بقدم الطينة وحدوث الصنعة، لأن الطينة كما يذكر الماتريدى إما أن تكون من جوهر العالم فيلزمها العجز والحاجة وهما دليل الحدث؛ وإما أن تكون غنية بنفسها فتكون خارجة عن جوهر العالم وأما إن كان العالم بها فانقلبت بجوهرها؛ وأصبحت محتملة لكل شهوة متمكنة للاستحالة والتغير فبطل غناها فلزم انصراف تدبيرها إلى عليم حكيم؛ وأما إن كان العالم فيها بالقوة ثم ظهر إلى الفعل على قول أصحاب الهيولى، ثم دل تلف جميع ما فى العالم من كون شيء فى شيء بالقوة إذا خرج منه بالفعل؛ نحو ما يقولون من كون النسمة فى النطفة، وكل حيوان فى النطفة، فيجب أن يكون أمر الطينة التى قالوا بها وأمر الهيولى كذلك إذ

(١) الماتريدى: التوحيد ١٢٨، ١٢٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٢٥.

هما الأصل لجميع العالم^(١) والماتريدي بذلك يورد كافة الاحتمالات للقول بقدوم الطينة، وهذه الاحتمالات توجب القول بحدوثها لا بقدومها.

ج - الحجة الثالثة: تتمثل في اعتراض القائلين بقدوم العالم، بالقول بأنه لم لا يجوز القول بقدوم الأحداث كما يجوز القول ببقائها في الآخرة^(٢)؛ وهذا الاعتراض يقوم على أن ماله أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له، وهى فكرة أرسطية ذكرها ابن رشد ونقد موقف كل من الاشاعرة وأفلاطون، وذلك لأنهم قد أخطأوا فى ظنهم أن الشيء إذا كان بصفة فى النفس أوهم أن يوجد خارج النفس بتلك الصفة، ولما لم يكن من شيء مما وقع فى الماضى يتصور فى النفس إلا متناهاً ظن أن كل ما وقع فى الماضى أن هكذا طباعه خارج النفس، ولما كان ما وقع من ذلك فى المستقبل تعين على ما لا نهاية فيه التصور بأن يتصور جزء بعد جزء ظن أنه يمكن أن تكون دورات الفلك فى المستقبل تعين على ما لا نهاية، وهذا التصور فى رأى ابن رشد خيالى وليس برهانى، وقال بأن الأصل لمن وضع للعالم بداية أن يضع له نهاية، كما فعل كثير من المتكلمين^(٣)، وربما يقصد ابن رشد العلاف من المعتزلة.

ويرد الماتريدي عن ذلك، بأن فى ذلك القول تناقض لاختلاف معنى القدم عن معنى البقاء؛ فمعنى الحدث هو الكون بعد أن لم يكن؛ فمن لا يبقه فقيه حقيقته، أى من لا يسبق الحادث فهو حادث، فالقول فيه بالقدم ينقضه؛ ومعنى البقاء هو الكون فى مستأنف الوقت، معه غير أولاً؛ كذلك أمر الحساب له ابتداء وليس له انتهاء؛ وأيضاً أن الشيء إذا لم يكن بغير يتقدمه وذلك شرط كل الأعيان فيبطل كون الجميع، ولا كذلك أمر البقاء، مثل من قال لآخر، لا تأكل شيئاً حتى تأكل غيره، يبقى أبداً غير آكل، ولو قال كلما أكلت لقمة فكل أخرى فهو يبقى دائماً فى الأكل، ثم استحالة وجود أعراض أو حركة أو اجتماع بلا بداية ويجوز الوجود بلا نهاية، وكل حركة أو اجتماع تشير إليه هو نهاية لما مضى من ذلك النوع، ومحال وجود نهاية الماضى بلا ابتداء، ثم إن سبب بقاء الجسم حدوث

(١) الماتريدي: التوحيد ٦٣.

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٣.

(٣) ابن رشد: نهات التهافت: تحقيق د. سليمان دنيا ٨٥-٩١.

البقاء فيه ودوامه ولا يجوز أن يكون قدمه بسبب حدوث عرض فيه، ثم يذكر الماتريدي أن دليل البقاء هو السمع والسمع حجة^(١).

ويلاحظ محاولة الماتريدي التفرقة بين معنى القدم والبقاء، لكي يثبت أن البقاء في الآخرة لا يلزم القدم للعالم، لاختلاف معنى البقاء عن معنى القدم، فالأشياء تكون لها بداية، وقد لا تكون لها نهاية، وفي التجاء الماتريدي إلى الدليل السمعي في ذلك يعبر عن التزامه بما ورد في القرآن الكريم من خلود أهل الدارين، وعلى كل فلقد استطاع الماتريدي أن ينجو من الإشكال الذي وقع فيه العلاف من المعتزلة حين رد على هذا الاعتراض. وانتهى إلى القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار وأنهم يسكنون سكوتاً تاماً^(٢)، معارضاً في ذلك أصل من أصول الدين. فلكي يثبت الابتداء أثبت الانتهاء في الآخرة، متأثراً في ذلك بالفكرة الأرسطية أن ما له بداية له نهاية^(٣).

ورأى الماتريدي في جواز أن للشيء بداية ولا نهاية له، يماثل رأى الكندي، الذي لا يقول بقدم العالم أو الحركة والزمان، أي لها بداية، ومع ذلك فهو يجيز أن يكون كل من هذه لا نهاية له بالقوة والإمكان دون الفعل^(٤)، أي يكون بلا نهاية بالقوة.

ثالثاً، أدلة حدوث العالم،

يهتم الماتريدي بإثبات حدوث العالم، فأهل التوحيد في رأيه إنما تكلموا في حدث العالم وثبات محدثه، ولا أحد تكلف القول بخلق العالم وثبات خالقه. فلولا أنهم رأوا بالأول كفاية عن الثاني، وجعلوا إثبات الحدث دليلاً مقنعاً في الخلق لصنعوا مثله، لأن الكل إليه حاجة، وذلك يمتنع^(٥)، فإثبات حدث العالم هو القضية الأساسية والتي عن طريقها يثبت خلق العالم، والماتريدي بذلك يربط بين القول بالحدوث والخلق على خلاف من قال من الفلاسفة الإسلاميين بقدم العالم مع قولهم بخلق الله العالم.

(١) الماتريدي: التوحيد ١٣، ١٤. (٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج٢/ ١٦٧.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ج١/ ١٥٦.

(٤) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية ج١/ ٢٠٠ وما بعدها.

(٥) الماتريدي: التوحيد ٢٥٢.

ويقدم الماتريدي أدلته على حدوث العالم مستمدة من مصادر المعرفة الثلاثة عنده، وهى الخبر والحس والاستدلال ونوجز تلك الآراء فيما يلى:

١- طريق الخبر: يعتمد فيه الماتريدي على ما ورد فى الخبر، من أن الله خالق كل شىء، وقد لزم القول بالخبر^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [هود: ٧]، ويشرح الماتريدي هذه الآية فيقول إنه ليس ذكر وقت الابتداء للكون إلى الانتهاء أن له بداية ونهاية فى ستة أيام، إذ الوقت داخل فيما خلق، فهو ليس فى حاجة إلى الوقت، فالله يتعالى عن الحاجة، لكن الآية تخرج على اعتبارات: الأول: بيان منتهى العالم. والثانى: إدخال كل ذلك مع علو درجاتها وجلالة أقدارها فى الأعين حتى لا أحد ينظر إليها إلا بعين الاعتبار، بل لقد عبدت من دون الله تعظيما فصيرها الله داخلة تحت الأزمنة والمدد، ليعلم أمانة الحدث وعلامة الحاجة^(٢).

وفى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾ [الإسراء: ١٢] يرى الماتريدي أن فيها ردا على القائلين بإنكار الخلق لله وإنكار حدوث العالم من أصحاب الطبائع والنجوم والدهرية وجميع الملحدة فيقول: أما نقض أصحاب الطبائع لما ذكرنا من اتساق مجراها على سنن واحد وأمر واحد دل أنه بالتدبير صار كذلك لا بالطبع. أما قول أصحاب النجوم، لما جعل النجوم مسخرة لمنافع الخلق ومغلوبة يغلبها ضوء الشمس ونور القمر حتى لا ترى، دل أنه لا تدبير لها وأن التدبير لغيرها، وعلى غيرها من الملحدة ما ذكر من اتصال منافع هذا بهذا ومنافع هذا بهذا دل أنه ما ذكرناه^(٣).

وفى استدلال الماتريدي بهذه الآيات السابقة يبين حدوث العالم، وأن الخلق لله، وأن الزمان مخلوق، فهو حادث. وفى هذا رد على القائلين بقدم العالم وإنكار الخلق لله وقدم الزمان. والتجاء الماتريدي إلى طريق الوحى فى إثبات

(١) الماتريدي: التوحيد ١١.

(٢) الماتريدي: تاويلات أهل السنة ج١/ ٦٥١ وأيضا ج٢/ ٨٢٠.

(٣) الماتريدي: تاويلات أهل السنة ج١/ ٩٩٠.

حدث العالم يشير إلى إدراكه إلى صعوبة المسألة عن طريق العقل، ولقد صرح أرسطو من قبل بصعوبة إثبات قدم العالم والحركة وأنهما من المسائل الجدلية التي تحتمل قولين^(١)، ونرى في الفلسفة المسيحية من بعد الماتريدي «القديس توما الإكويني» قد اعتمد على الوحي في إثبات حدوث العالم^(٢)، ولكن لا يلزم عن ذلك أن الماتريدي لم يقدم أدلة عقلية على الحدوث بل لقد أفاض في ذكر تلك الأدلة العقلية، وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم والذي اعتمد عليه الماتريدي نجد أن آيات كثيرة تحدثت عن أن الله خالق كل شيء ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]. وتحدث عن أنواع الخلق، فالخلق الأول وهو أن الخلق كله تم في ستة أيام ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤]. ثم تحدث عن الخلق الآخر، وهو قدرة الله تعالى على إعادة الخلق من جديد، وذكروا بأنه سيقوم بخلق آخر ﴿وَأَنَّهُ عَلَيْهِ النَّشْأَةُ الْأُخْرَىٰ﴾ [النجم: ٤٧] - ثم يتحدث عن الخلق المتجدد المستمر، وذلك أن فعل الخلق أو تأثير الله في الكون لم ينته بصورة قاطعة في ستة أيام، بل له مظاهر أخرى تتجدد أمام أعيننا كل يوم ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٦٠].

ويتحدث القرآن عن عناية الله بالكون وحفظه للعالم وما فيه ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ [الطارق: ٤]، وهذه هي الصور التي يمكن استخراجها من القرآن الكريم حول خلق الله للعالم وتأثيره، أما مسألة القدم والحدوث فهذه مسألة أثارها المتكلمون والفلاسفة حول مشكلة خلق العالم، ولكن الذي يتمشى مع المنطق أن القول بخلق الله للعالم، وأن العالم مخلوق، أنه محدث^(٣).

(١) أرسطو: المنطق تحقيق عبد الرحمن بدوي ج٢ / ٤٨٥ وأيضاً يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ١٤٧.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ١٦٥.

(٣) د. يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ١٢٣ - ١٢٨.

ودليل آخر يقدمه الماتريدى إلى حدوث العالم عن طريق الخبر، وهو يقصد بالخبر ما تعارف عليه الناس وتناقلوه، فيقول «لا أحد من الأحياء، ادعى لنفسه القدم أو أشار إلى معنى يدل على قدمه بل ولو قال لعرف كذبه هو بالضرورة وكذا كل من حضره بما رآه صغيراً، ويذكر ابتداءه أيضاً، لذلك لزم القول بحدوث الأحياء، ثم الأموات تحت تدبير الأحياء، فهم أحق بالحدث»^(١).

فالماتريدى بذلك يحاول إثبات حدوث كلية العالم، بأجزائه الحية وأجزائه غير الحية، ونجد اعتراضاً على هذا الدليل وجهه أحد الباحثين المعاصرين^(٢) ويقوم اعتراضه على استنباط قياس من الشكل الثالث لهذا الدليل، والشكل الثالث كما يقول ابن سينا نتائجه كلها جزئية، ولا يجب فيها كلى، فلو قلت كل إنسان حيوان - وكل إنسان ناطق - لم يلزم أن يكون كل حيوان ناطق ولزم أن يكون بعضه ناطقاً، وذلك بأن تعكس المقدمة الصغرى، وأن تجعل هذا عياراً فى المركبات من الكليتين، لأنها إذا عكست صارت جزئية^(٣)، وعلى هذا الأساس صاغ استنباطه من دليل الماتريدى على النحو التالى: الأحياء جميعها حادثة - الأحياء تستخدم الأشياء غير الحية والنتيجة التى تؤدي إلى ذلك أن بعض الحادث يستخدم الأشياء غير الحية وذلك لأن المقدمة الصغرى عكست وفقاً لقواعد الشكل الثالث وبذا تكون نتيجة القياس جزئية وخلاف ما يريد الماتريدى إثباته من حدوث العالم بأجزائه الحية وغير الحية.

ولكن يمكن الرد على هذا الاعتراض، بأن الماتريدى لم يضع دليله على هيئة قياس من الشكل الثالث، بل هو تركيب له على هيئة قياس من الشكل الثالث حتى يصح فساده، ولكننا يمكن أن ننظر إلى هذا الدليل من وجهة نظر مختلفة، على ضوء قياس الأولى - ولو نظرنا إلى الدليل على ضوء هذا النوع لوجدناه مستقيماً فالأحياء يستخدمون ويقع تحت تدبيرهم الأشياء غير الحية، ولما كان

(١) الماتريدى: التوحيد ١١.

(٢) وجه هذا الاعتراض الدكتور محمود قاسم فى مقدمته لتحقيق مناهج الأدلة لابن رشد ٢١.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج١ طبعة لندن ٧٤.

الأحياء حادثون فمن الأولى أن تكون الأشياء غير الحية والتي تقع تحت تدبيرهم حادثة وإلا فكيف نسب إلى الأدنى صفة أعلى وأسمى من الأعلى، وتعبير الماتريدى يؤكد هذا إذ يقول «لذلك لزم القول بحدث الأحياء، ثم الأموات تحت تدبير الأحياء فهم أحق».

٢- طريق الحسن: وهو الدليل المشاهد من أن كل عين من الأعيان يحس بالضرورة مبنياً بالحاجة، والقدم شرط الفناء، لأنه لا يستغنى بقدمه عن غيره، والضرورة والحاجة يحوجانه إلى غيره، فلزم به حدثه^(١).

ما يشاهد من أن كل شيء عاجز عن إصلاح ما يفد منه، مع ما هو موصوف به من القوة والعلم والحياة، مما يدل على كونه بغيره، وإذا ثبت الغير لزم الحدث، إذ القدم يمنع الكون لغيره^(٢) أن كل محسوس لا يخلو من اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة، والتي من طبيعتها التنافر، ثبت أن اجتماعها بغيرها والغير يثبت الحدث^(٣).

العالم مكون من أجزاء وأبعاد، ويعلم أكثر أبعاضه، بعد أن لم تكن، وإذا لزم الحدوث فى البعض لزم فى الكل، إذ لا يصير اجتماع أجزاء متناهية أن تكون لا متناهية^(٤).

التغير والزوال، وآية ذلك احتواء العالم على طيب وخبيث، وصغير وكبير وحسن وقبيح وفى التغير والزوال فناء وهلاك، وما كان يحتمل الفناء، كان كونه بغيره وكان محتملاً للابتداء^(٥) وهذه الأدلة كما يسميها الماتريدى طريق الحسن، مأخوذة مما هو واقع ومشاهد وملاحظ من أحوال العالم.

٣- طريق الاستدلال: يبنى هذا الطريق على أساس القاعدة المشهورة عند المتكلمين التى تقوم على إثبات حدوث الأعراض والأجسام، وأن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، ولا تخلو منها ولا تسبقها، وكل ما لا يخلو عن الحادث

(١) الماتريدى: التوحيد ١١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٣.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٣٢.

ولا يسبقه فهو حادث، والعالم مكون من أجسام وأعراض ولا يخلو عنها
ولا يسبقها فهو حادث. وسأبين تفصيل تلك المقدمات:

أ- إثبات حدوث الأعراض: يرى الماتريدي استحالة وجود أعراض بلا بداية
وأيضاً أن كل حركة أو اجتماع تشير إليه هو نهاية ما مضى من ذلك النوع فمحال
وجود نهاية الماضى بلا ابتداء له^(١). وهذا يثبت حدوث الأعراض عن طريق إثبات
تناهى الحركة، وبطلان القول بحركات لا نهاية لها، لأن كل حركة انقضت هي
نهاية ما تقدم، وإذا ثبت لها نهاية الفناء، ثبت لها الابتداء، أى أن الحركة لها بداية
ونهاية، ويدلل الماتريدي على ذلك بدليل آخر، يقول بأنه لو جعلت الحركات
مستقيمة من جهة ليكون بعضها على أثر بعض، وفي وجود فناء البعض، ولو
وجب قدم الحركات لوجب قدم فنائها، فتكون فى الأزل معدومة موجودة، وذلك
متناقض، ولو قيل بقدم الحركات فإنه ينقضه ما هو مشاهد من تفاوت السرعة بين
واحد سبق الآخر، وهما يسيران سيراً مستقيماً، ولو قيل بقدم الحركة لما احتمل
أن لا يكون ابتداء أحدهما قبل ابتداء الآخر أو أن أحدهما أسرع من الآخر، وفي
رفع النهاية عنهما بطلان النهاية بينهما^(٢). وهذا الدليل يقوم على أن تنهى الحركة
يثبتها تفاوت السرعة لأنها تتم فى الزمان، ونجد هذا الدليل عند أرسطو، فلقد
ذهب إلى أن كل حركة فى زمان، وفي كل زمان يمكن أن تكون حركة، كان كل
يتحرك، فقد يمكن أن يتحرك أسرع وأبطأ، ففي كل زمان قد يكون حركة أسرع
وأبطأ^(٣). وأرسطو قد قال بتناهى الحركة التى تتم فى زمان متناه، إذ لا يجوز أن
يقطع المتناهى عظماً غير متناه فى زمان متناه، وبذا يبطل أن تكون حركة غير
متناهية فى زمان متناه، لأن كل حركة فهي على عظم، فلو كانت الحركة غير
متناهية، كان العظم الذى عليه الحركة غير متناه أيضاً^(٤): ولكن أرسطو قد انتهى
إلى قدم الحركة وقدم العالم، إذ المحرك مع المتحرك ولا واسطة بينهما^(٥).

(١) الماتريدي: التوحيد ١٤. (٢) الماتريدي: التوحيد ١٤٤.

(٣) أرسطو: الطبيعة تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ج٢/ ٦٢٢.

(٤) أرسطو: الطبيعة: تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ج٢/ ٦٩٣ - ٧٠٣.

(٥) أرسطو: نفس المرجع ٧٤٦.

ولما كانت الحركة تنتهى إلى المحرك الأول الذى لا يتحرك، وعنه تصدر الحركة الأولى كانت تلك أزلية لازلية محرکہا، ثم انتهى أيضاً إلى وجود حركات أخرى أزلية وفاعلين آخرين قدماء مع المحرك الأول، إذ أن بعد حركة المحرك الأول، الأزلية توجد حركات أخر أزلية وهى حركة الافلاك^(١)، وهذا يبين الفرق بين ما انتهى إليه أرسطو من قوله بتناهى الحركة وبين قول الماتريدى بتناهى وإثبات حدوثها وإثبات الله ولا فاعل سواه.

ب- إثبات حدوث الأجسام: يقول الماتريدى: إن الأجسام لا تخلو من حركة أو سکون وليس لها اجتماع^(٢)، والحركة والسکون معنى غير الجسم، إذ سکناه أى سکون الجسم يزول وقت تحركه من غير زوال الجسمية عنه، ثبت أنه غير^(٣)، والحركة والسکون اللذان يختلفان على الجسم متناهيان، وعلى ذلك فإن الجسم أيضاً متناهى، لأن الجسم بزوال من جملة أوقاته تصف الحركة وتصف السکون وكل ذى نصف متناه، على أنهما، إذ لا يجتمعان فى القدم لزم حدث أحد الوجهين، ببطلانه أن يكون محدثاً فى الأزل لزم فى الآخر وفى ذلك حدث ما لا يخلو عنه^(٤).

والجسم فى أول أحواله يخلو من الحركة والسکون والبقاء والفساد، وهذه الأغيار تتعاقب عليه. ويرى الماتريدى أن احتمال الجسم لهذه الأغيار دليل على حدوثه، لأن إثبات الغير هو إثبات الحدث وهذه الأغيار معانى زائدة على الجسم، فالبقاء معنى زائد على الجسم، ولو كان بقاءه بنفسه لما احتمل الأغيار، وحاز كونه بلا غير^(٥).

والجسم كما لا يخلو عن هذه الأغيار، فهو لا يتقدمها، إذ أن حدوث البقاء فى الجسم هو سبب إبقائه ويدوم بقاءه على دوام تنابع البقاء فيه، ولا يجوز أن يكون سبب قدم الجسم حدوث عرض فيه، فصار هو عديله وقريته فلذلك لا يقدمه^(٦)

(١) أرسطو: مقالة اللام ٧، ٨ وشرح فلطوس لحرف اللام ١٢، ١٣ من كتاب أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوى.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٤.

(٥) الماتريدى: التوحيد ١٤.

(٦) الماتريدى: التوحيد ١٤.

فالجسم لا يخلو عن الحوادث ولا يتقدمها فهو حادث، وقد يعترض على القول بخلو الجسم في أول ابتدائه من الحركة والسكون وهما دليل حدوثه فكيف يكون حادثاً. ويجب «أبو رشيد النيسابوري» عن ذلك، بأن وجوب خلو الجسم في تلك الحالة عن الحركة والسكون من أدل الدليل على حدوثه، لأنه لو لم يكن حادثاً في تلك الحالة لما وجب خلوه من ذلك في تلك الحالة، بل يجب أن يكون كذلك، فلما استحال خلوه من ذلك في حاله بالبقاء علمنا أنه إنما وجب خلوه عنه في تلك الحالة الأجل حدوثه^(١).

ويلاحظ أن قول الماتريدي بأن الجسم لا يخلو من الحركة والسكون يخالف رأى النظام الذى أنكر السكون لأن الأجسام عنده، كلها متحركة، والحركة حركتان: حركة اعتماد وحركة نقله، فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة، والحركات هي الكون لا غير ذلك^(٢). كذلك يخالف رأى الماتريدي في خلو الجسم في حال ابتدائه عن الحركة والسكون. رأى النظام أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد^(٣)، وعلى كل فإن ما عليه الماتريدي هو ما عليه معظم المتكلمين.

ويدلل الماتريدي أيضاً على حدوث الأعيان، بإثبات تنهاى الأعيان التى يتكون منها العالم، فكل شيء في العالم متناهى، فالعالم ذو أجزاء وأبعاد، ويعلم أكثر أبعاضه أنه حادث بعد أن لم يكن، ويعلم ثماؤه واتساعه وكبره، لذلك لزم في كله إذ لا يصير اجتماع أجزاء متناهية غير متناهية^(٤)، وإذا لزم التناهى لزم أيضاً الابتداء. ويرى الماتريدي أن الأعيان التى تكون منها العالم ابتدائها لمدد تعدد، وهى من آخر الجملة تحتل ما يحتمل الكل كذلك^(٥) وهذا الدليل يقوم على قابلية الأعيان للإحصاء والعد، وهذا يثبت التناهى، إذ أن كل شيء له نهاية له ابتداء،

(١) أبى رشيد النيسابوري: فى التوحيد ديوان الأصول ٧٣.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢١.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢٢.

(٤) الماتريدي: التوحيد ١٢.

(٥) الماتريدي: التوحيد ١١٧.

وكل ما هو متناهي فهو قابل للحصر والعد، إذ ما لا نهاية له، فلا إحصاء له ولا حصر له.

وقد سبق لأرسطو القول بتناهي العالم، وأنه ليس يمكن أن يكون جسم محسوس غير متناه^(١)، إلا أن ما انتهى إليه أرسطو يخالف ما قال به الماتريدي كما سبق الإشارة إلى ذلك، ونجد الكندي أيضاً قد سبق الماتريدي بالقول بالتناهي، وأقام البرهان على استحالة وجود جرم لا نهاية له، لأنه يمكن توهم جرم منه محدود. فإذا كان هذا الجزء متناهيًا تبين أن جملة الجرم متناهية، لأنه لا يجوز أن يكون اجتماع أجزاء متناهية غير متناهية^(٢)، والكندي قد أقام براهينه على إثبات التناهي على أسس فلسفية ورياضية وهذا ما يميزه عن الماتريدي.

ونجد أساساً قرآنيًا على إثبات التناهي، وهو ما نرجح أن الماتريدي قد اعتمد عليه، إذ أن دليله يقوم على أن لكل شيء مقدار واحد، وعلى قابلية كل شيء للعد والحصر، وهو ما تجده في آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨] وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا﴾ [مريم: ٩٤]، ولقد أقام ابن حزم من بعد الماتريدي أدلته على حدوث العالم على أساس فكرة التناهي التي نجد أساساً لها عند الماتريدي، وأزادها ابن حزم تفصيلاً^(٣).

جـ - إثبات عدم خلو العالم عن الحوادث: ويثبت الماتريدي عدم خلو العالم عن الحوادث ولو جاز إخلاء العالم عن الحوادث، «لجاز قلب كل معقول، من جواز حي وميت في حال، فثبت حدث الكلية بما لا يخلو عنه^(٤)، وإذا ثبت عدم خلو العالم عن الحوادث» وجميع الحوادث تحت الكون بعد أن لم تكن، فكذلك ما يخلو عنها ولا يسبقها^(٥)، فالعالم حادث لأنه لا يخلو عن الحوادث ولا يتقدمها.

(١) أرسطو: الطبيعة جـ/١/ ٢٣٨.

(٢) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، جـ/١/ ١٩١ - ١٩٥.

(٣) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل جـ/١/ ١٤ وما بعدها.

(٤) الماتريدي: التوحيد ٣٢.

(٥) الماتريدي: التوحيد ١٣.

وبالجملة فإن هذه الطريقة لإثبات حدوث العالم كانت عند عامة المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة، ولقد ذكر «الشهرستاني» هذه الطريقة، وقال إنها طريقة عامة المتكلمين ونسب إلى الأشعرى طريقة أخرى مخالفة تقوم على الإبطال فى مقابل طريقة عامة المتكلمين التى تقوم على الإثبات، أى إثبات الأعراض والأعيان وإثبات حدوثها واستحالة خلو الجواهر عنها، واستحالة حوادث لا أول لها وإثبات أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، أما الإبطال الذى قال به الأشعرى فهو لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل من أحد أمرين إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو لا مجتمعة أو لا مفترقة ومجتمعة معا أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق، وبالجملة ليست تخلو عن اجتماع وافتراق أو جواز طريان الاجتماع والافتراق وتبدل أحدهما بالثانى وهى بذواتها لا تجتمع ولا تفرق لأن حكم الذات لا يتبدل وهى قد تبدلت فإذا لا بد من جامع فارق ورتب على هذه الأصول أن ما لا يسبق الحادث فهو حادث^(١) وطريقة النفى كما يسميها الشهرستاني وينسبها للأشعرى نجدها عند الماتريدى إذ يقول: «إن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً على ما عليه أحواله من اجتماع وتفرق، وحركة وسكون، وخيىث وطيب، وحسن وقبيح، وزيادة ونقصان، وهن حوادث بالحس والعقل، إذ لا يجوز اجتماع الضدين، فثبت التعاقب وفيه الحدث، وجميع الحوادث تحت الكون بعد أن لم تكن، فكذلك ما لا يخلو عنها ولا يسبقها»^(٢) فالماتريدى يقول بذلك بطريقة الإثبات وطريقة الإبطال.

ولقد تعرضت هذه الطريقة إلى النقد من ابن رشد، فلقد نقد المقدمات التى اعتمد عليها المتكلمون فى إثبات حدوث العالم، فالمقدمة الأولى التى تقول إن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، فهى ليست صحيحة فى رأى ابن رشد، إلا إذا كان الجوهر يعنى الأجسام المشار إليها، أما إذا قصدنا بالجوهر الذى لا ينقسم وهو ما يقصد المتكلمون ففيها شك ليس باليسير وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه - والمقدمة الثانية التى تقوم على القول بأن الأعراض حادثة، فهى

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام ١١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٣.

مقدمة مشكوك فيها، وذلك إنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب ولا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعراض، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار الأعراض الخاصة بالأجرام السماوية كحركاتها وأشكالها، والمقدمة الثالثة القائلة بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. فهي مقدمة مشتركة الاسم، وتفهم على معنيين: أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، فهذا المفهوم الثاني فهو صادق، أعني ما لا يخلو عن عرض مشار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً. وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث لأنه لا يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية^(١).

والواقع أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في حدوث الأجسام، ويرجع إلى الخلاف في تعاقب الحركة والسكون على الأجسام، فالجسم عند المتكلمين لا يخلو من تعاقب الحركة والسكون عليه. أما الفلاسفة فإنهم لا يسلمون بأن كل جسم تتعاقب عليه الحركة والسكون، فأرسطو يقول: إن من الأشياء ما هو غير متحرك، ومنها ما هو متحرك أبداً، ومنها ما يتحرك حيناً ويسكن، وحركة الأفلاك أزلية أي لم تكن ساكنة ثم تحركت وكذلك الأرض ساكنة ولم تكن متحركة ثم سكنت^(٢). وابن رشد يتابع قول أرسطو.

د- العالم فعل الله باختيار: ويثبت الماتريدي حدوث العالم عن طريق إثبات أن العالم فعل الله، ومعنى فعل الله هو الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود^(٣). وهذا يعني حدوث العالم بعد أن لم يكن. والله فاعل مختار وليس مطبوعاً، ودلالة أنه فاعل مختار هو إحداثه العالم عن لا شيء. ذلك نوع ما لا يبلغه إلا

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ١٣٩ - ١٤١ وأيضاً د. عاطف العراقي المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ٥٩، ٦٠.

(٢) أرسطو: الطبيعة ج٢/ ٨٧٤ وما بعدها مع شرح أبي الفرج.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢٧٥.

فعل من هو فى غاية معنى الاختيار، وما يكون بالطبع فحقه الاضطراب، ومحال أن يكون من يبلغ شأنه إلى إنشاء الأشياء لا من شيء، ثم يكون ذلك بالطبع، مع ما كان وقوع الشيء بالطبع هو تحت قهر آخر، وجعله بحيث يسقط عنه الإمكان، وذلك آية الحدث وأمانة الضعف جل ربنا وتعالى عن ذلك^(١). ومن شأن الطبع أن يكون ذو نوع، والعالم محدث مختلف، فالقول بالطبع يتناقض مع القول بالحدوث. ويقول الماتريدى موضحاً ذلك: «على أن العالم محدث مختلف، ومن كون الشيء به بالطبع فهو ذو نوع، والقول بالطبع يتناقض مع القول بالحدوث، إذ العدم يوجد، فتقع الحاجة إلى من يوجد، وكون كلية العالم به، ومعلوم كون الحادث بعد أن لم يكن. . . وفى القول بالطبع وجود للاجتماع مع التفرق، والحركة مع السكون، والحياة مع الموت، وفى ذلك تناقض وتناف، ثبت أنه كان على التابع بالاول والثانى ونحوه^(٢)، وهو بهذا يؤكد على الربط بين الفعل بالاختيار والحدث عن طريق إثبات أن الفعل بالطبع يتنافى مع الحدث، والقول بالطبع فيه تناقض، ومن شأن الفاعل المختار أن يكون غير فاعل ثم يفعل، وليس هذا حدوثاً فى الله، فصفة التكوين عند الماتريدى قديمة والمكونات مخلوقة حادثة. وخلق الشيء غير الشيء. أما المطبوع فهو أن يكون فعله معه دوماً، أى غير مختار. وبما أن الله فاعل مختار والعالم فعله، فهو يتقدم على فعله تقدماً زمانياً، ولأن مقتضى الكمال أن لا يكون معه شيء فى الأزل، والقول بقدم العالم يعنى وجود قديم معه. ولقد كان هذا مسلك عامة المتكلمين - أما الفلاسفة فإنهم يقولون إن الله فاعل مختار وأن العالم فعل الله لكنه قديم، وذلك لأن الفاعل المختار عندهم لا يشترط تقدم على مفعوله بالزمان، ولا أن يكون غير فاعل منذ الأزل، كما ليس من شرطه أن يفعل منذ الأزل، ولكن بما أن الله كامل أى علة تامة، فإن مفعوله لا يتأخر عنه بالزمان، والحدوث ليس معناه تأخر المحدث عن المحدث بالزمان، بل المهم مصدر الماهية نفسها، أى مصدر وجود المحدث. فالحدوث حدوث بالذات

(١) الماتريدى: التوحيد ٤٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٢.

لا بالزمان والمطبوع عندهم هو من كان فعله ضروري، وغير صادر عن علم ومعرفة. «والله فعله صادر عن علم، ومن غير ضرورة داعية إليه لا من ذاته، ولا لشيء من خارج بل لمكان فضله وجوده، وهو ضرورة مريد مختار. وفي أعلى مراتب المريدين المختارين، إذ لا يلحقه النفس الذي يلحق المريد في الشاهد»^(١). ولقد ذكر الإيجي عن الرازي قوله: «إن أساس اختلاف المتكلمين والفلاسفة في حدوث العالم وقدمه، يرجع إلى خلافهم في كون الفاعل الموجه للعالم موجبا أو مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على أنه موجب أو على أنه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الأول وعلى حدوثه على التقدير الثاني»^(٢)، وبوسعنا أن نقول أيضاً أنهم لو اتفقوا على معنى الفاعل المختار، وعلى معنى الحدوث والقدم، ولاتفقوا على قول واحد في كون العالم قديم أو محدث.

٤- أدلة أخرى: ويقدم الماتريدي أدلة أخرى على حدوث العالم يشير إليها إشارة موجزة، مما يدل على أنها لا تمثل لديه اهتماماً كبيراً، مثل رأيه في وجود الخلاء، والقول بوجود الأعيان في القدم يناقض وجود الخلاء في القدم»^(٣)، والقول بالخلاء كما يقول الرازي، جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافاً لأرسطو طاليس وأتباعه»^(٤). ولكن يلاحظ أن من القائلين بالخلاء، يقولون أيضاً بقدم العالم، من أمثال الفلاسفة الطبيعيين وأن من الذين أنكروا الخلاء كأرسطو يقول بقدم العالم»^(٥)، فهذا الأساس لا يصلح للقول بإثبات حدوث العالم.

وكذلك إشارة الماتريدي إلى الجزء الذي لا يتجزأ وأن جمعه وتأليفه من دلالة وجود الله، وحدث العالم»^(٦)، وهذا أيضاً لا يصلح أساساً لحدوث العالم، إذ أن

(١) ابن رشد: تهافت التهافت تحقيق د. سليمان دنيا، ٢٥٤-٢٥٧ وأيضاً الفارابي الشجرة المرصية عيون المسائل ٥٧ وأيضاً د. الألوسي حوار بين المتكلمين والفلاسفة ١٠٠-١١١.

(٢) الإيجي: المواقف ١٤٤.

(٣) الماتريدي: التوحيد ١٧٧.

(٤) الرازي: محصل أفكار المتقدمين ٩٥.

(٥) أرسطو: الطبيعة ج١/ ٣٣٩-٣٤٢ آراء القائلين بوجود الخلاء ٣٥٧، ٣٥٨- لرأى أرسطو في إنكار الخلاء.

(٦) الماتريدي: التوحيد ٨٩.

من الذين ينكرون الجزء الذى لا يتجزأ يقولون أيضاً بحدوث العالم كالنظام وابن حزم^(١) على أن هذا لا يقلل من أهمية الأدلة التى قدمها الماتريدى على حدوث العالم، بل لقد قدم أدلة كثيرة ومتنوعة، وهى تعتمد على الصورة الحسية التجريبية أكثر من اعتمادها على الصورة العقلية المجردة، كما أنها تمتاز بسهولةها ولا تعلو على أفهام العامة، وتخلو من تعقيدات الأدلة التى درج عليها معظم المتكلمين، مما جعلها تعسر على أفهام العامة. فضلاً عن أنها لا تصل إلى درجة البرهان.

(١) الخياط: الانتصار ٣٦ وابن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج١/ ١٤.

القسم الثانى

وجود الله تعالى ووحدانيته

أولاً: الأدلة على وجود الله تعالى

من أهم القضايا التى اهتم بها الماتريدى، قضية إثبات وجود الله تعالى، وذلك للرد على القائلين بإنكار الصانع من أصحاب الطبائع والدهرية وغيرهم، وربط ربطاً قوياً بين إثبات حدوث العالم، وإثبات وجود الله، لأن فى إثبات الحدث إثبات للمحدث، إذ أن حدوث العالم يحتاج إلى من يحدثه ويوجده.

ولقد أجمع المفكرون الإسلاميون على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية، على إثبات وجود الله تعالى، وإنما تنوعت طرق إثباتهم لذلك، وسوف نعرض لأدلة الماتريدى على إثبات وجود الله تعالى، ونبين ما فيها من مميزات ووضوح، بحيث لا يعسر فهمها، ونوجزها فيما يلى:

١- دليل النظر فى أحوال العالم: يقوم هذا الدليل على النظر فى أحوال العالم المشاهد وتأملها، فلا يوجد شيء فى الشاهد يجتمع بنفسه ويفترق، ويتقلب أجزاؤه من حال إلى حال، وفى ذلك دلالة عن أن تدبيره بيد غيره، إذ ما من شيء يحس أو يسمع ودلالة حدوثه ظاهرة، من جهله بابتداء حاله وبإصلاح ما يفسد، أو ينشئ مثله، وعجزه عما به حفظ نفسه أو تقليبه عن جوهره، مع ما فيه من الخبيث والقيح والدليل والمهان الذى لولا تدبير غيره ما احتمل أن يكون كذلك^(١)، كذلك فالعالم لا يخلو كل عين من الأعراض التى تعترضه قهراً ولا قيام لها بدونه؛ فثبتت بذلك دخول كل واحد منها تحت حاجة الآخر فيبطل أن يكون بنفسه، ويثبت أنه محتاج إلى غير به يوجد^(٢) كذلك العالم يشتمل على طبائع مجتمعة، لكنها بطبيعتها متنافرة، فلا بد من جامع لها يقهرها على طبيعتها^(٣).

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٧.

(١) الماتريدى: التوحيد ١٥.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٨.

ثم حاجة الأعيان إلى ما به قوامها، وجهلها إدراك ذلك، فلا بد من مدير لها عليم حكيم، يعلم ما به قوام تلك الأعيان وما به بقائها من الأغذية، وكيف يستخرج ذلك ويكتسب^(١).

وكذلك قيام الأحياء على الحاجات والشهوات، والفنا دليل القيام بالذات، وحاجة الأحياء إلى ما به قوامها، وكذلك شهواتهم إلى تغلبهم وتقهرهم هي دليل عدم الفنا والقيام بالذات، وهذا يثبت أن هناك غير أنشأهم على الحاجات وركب فيهم الشهوات، ثم أنشأ لهم وما به للفنا وقضاء الشهوات، فيكون ما أريد به نفى مدبر العالم تثبيته^(٢) أى أن ما يعتبرونه سبباً يرجعون إليه أصل العالم هو دليل حدوثهم وحاجتهم إلى محدث هو الله.

وأيضاً تسخير العالم وحاجة بعض إلى بعض، ولا يجوز أن يكون المسخر المذل يملك التدبير حتى يكون به غنى الغير وقيامه، ولا يملك إزالة الذلة عن نفسه والسخرة فثبت أن لكل ذلك مدبراً عليمًا، علم وجوه حاجاتهم وغناهم، فخلقهم على ذلك، وثبت أن لذلك كله مدبراً عليمًا^(٣).

وفى رد الماتريدى على القائلين بخروج العالم على ما هو عليه بالطبع أو بالأغذية أو عمل النجم والشمس والقمر ودوران الفلك أو بالتوالد، ممن يجمعهم القول يكون شيء من شيء، يرد عليهم باستحالة كون العالم بنفسه، وذلك عن طريق حاجته إلى من به الإيجاد والعدم. لما يوجد نفسه إما حين عدمه، وذلك محال أن يوجد عديمًا مع ما إذا رجع إليه تدبير كل شيء لا يحتمل أن يبلغه العديم، فإنه لو جاز أن يوجد نفسه لجاز فى ذلك الوقت أن يعدمه، وذلك تناقض، أو بعد الوجود. فثبت الوجود بغيره^(٤)، فلو جاز أن يوجد بنفسه مرة لجاز أن يفنى مرة واحدة، ويؤكد على هذا الماتريدى فيقول: «وأيضاً أنه لو جاز أن يكون العالم يبدأ من قبل نفسه بمرة لجاز أن يذهب كله بمرة، فإذا لم يكن، بل كان على الاختلاف حتى لم يكن تختلف عليه الأحوال إلا بالآغيار نحو حى

(١) الماتريدى: التوحيد ١٨.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٦٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٦٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٦٠، ٦١.

يموت، ومتفرق يجتمع، وصغير يكبر، وخيث يطيب، أبدا يتغير بأغيار تحدث. فعلى ذلك جملته، ولا يحتمل أن يكون لا بغيره، ولو جاز ذا لجاز أن تتغير ألوان الثوب بنفسه لا بأصباغ، أو السفينة تسير على ما هي عليها بذاتها. فإذا لم تكن ولا بد من عليم ينشئها، قدير به يكون فكذلك ما نحن فيه^(١).

ثم يؤكد الماتريدي أن ما ذكروا من أسباب إنما هي نوع من الموات لا تدبير لهم وهم عاجزون عن إصلاح أنفسهم، وأنهم على غير ما يأملون، وأن يكون بالاعتناء والطبائع إنما بفعل مدبر حكيم، ويؤكد على إبطال فعل الطبائع والأغذية، مما يشير إلى نفى السببية، وإرجاع الأسباب كلها إلى الله. ويرى في ذلك إثبات لوجود الله. فيقول: «كل شيء له حد، إذا بلغ ذلك الحد لا يزداد له طول ولا عرض ولا سمع ولا بصر، ولا عقل بل يأخذ كل شيء من ذلك بالانتقاض على قيام الأغذية ودوام التربية، عقل أن ذلك كذلك لا بما ذكر، ولكن بمن هو عالم بذاته لا يعزب عنه شيء، قادر بنفسه فلا يعجزه شيء جل ثناؤه»^(٢). وإذا كان الماتريدي يقيم دليله على وجود الله على أساس إنكار السببية، فإننا نجد ابن رشد ينقد إنكار السببية ويرى أننا متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على الفائلين بالاتفاق وينكرون الصانع وأن ما حدث إنما هو عن الأسباب المادية ويرى ابن رشد أن القول بالأسباب والترتيب والنظام هو الرد على القول بالاتفاق، لأنه يعني الاتفاق في الصنع الذي أشار إليه الله تعالى بقوله: ﴿صَنَّ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨] فأى إتقان يكون يا ليت شعري في الموجودات إن كانت على الجواز؟ لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده^(٣).

٢- دليل العلية أو السببية: يقوم هذا المبدأ على أن لكل معلول علة، وقياسا على ذلك فإن العالم معلول وله علة هو الله. والماتريدي يرى أننا إذا كنا نرى أن مبدأ العلية يسرى في كل أجزاء العالم، وأنه لا شيء يحدث فيه إلا بمحدث، لزم ذلك في كلية العالم، ثم لا نعلم كتابة بلا كاتب، ولا تفرق إلا بمفرق. وكذلك

(١) الماتريدي: التوحيد ١٨، ١٩. (٢) الماتريدي: التوحيد ٦١.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة بتحقيق د. محمود فاسم ١٩٩-٢٠١.

الاجتماع. وكذلك الحركة والسكون. فيلزم فى جملة العالم ذلك، إذ هو مؤلف مفرق، بل الأعجوبة فى تأليف العالم أرفع، فهو أن لا يتفرق ولا يجتمع إلا بغيره. ثم كل ما فى الشاهد من التأليف والكتابة يكون أحدث ممن به كان. فمثله جميع العالم^(١). ويؤكد هذا المعنى فى موضع آخر فيقول: «لا يخلو العالم وصفته من صور. ثم لا يخلو من مصور، كسائر ما يحس. أو صفته، وهى لا تقوم بنفسها بل بمقيم».

والعالم بذلك هو دليل على وجود فاعل له. إذ هو فعله «وسبيل معرفة الفاعل آثار فعله^(٢)». وآثار فعله هو خلقه المشاهد. والتى من تأمل فيها ونظر فى أحوالها، أدرك وجود الله وأنها ليست بنفسها. بل بيد مدبر لها. قادر على الإنشاء والخلق من لا شىء. فالعالم وما فيه دليل وجود الله. ودليل قدرته. إذ أن «ما فى العالم دلالة القدرة ومحال وجوده من عاجز^(٣)».

وهكذا يثبت الماتريدى وجود الله اعتمادا على مبدأ السببية ومبدأ العلوية، والملاحظ والمشاهد من أن لكل معلول علة، إلا أنه يلاحظ أن الماتريدى قد سبق له القول برفض هذا المبدأ وذلك لإنكاره العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وأنها ترجع إلى الله، ولكن هل يعنى ذلك تناقضا عند الماتريدى، ويمكن القول لتفسير رأى الماتريدى أنه لا ينكر العلاقة بين الأسباب والمسببات إطلاقاً، بل يرجع هذه العلاقة إلى الله، فليست للأفعال خصائص ذاتية مستقلة عن قدرة الله، بل الله هو الذى جعلها كذلك، وعلى هذا ليست العلاقة ثابتة ضرورية بين الأشياء، بل هى ممكنة وجائزة، مرهونة بإرادة الله، ولعل السبب فى هذا الموقف هو الرد على الطبيعيين الذين ينكرون الصانع، ويقولون بخصائص ذاتية للأشياء منها يتكون العالم، وعلاقاتها الضرورية، نقول إن هذا الموقف قد أدى به إلى إنكار الضرورة بين الأسباب والمسببات وإنكار السببية، لكى يثبت الحاجة إلى الله، فهو ينظر إليها من وجهة نظر معينة، فإذا كانت هناك علاقة بين الأسباب والمسببات فإنها لا ترجع

(١) الماتريدى: التوحيد ١٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١١٧، ١١٨.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٣٤.

إلى طبائع الأشياء بل ترجع إلى الله مسبب الأسباب وخالقها، فإذا قال بالعلية والسببية كدليل على وجود الله، فهو يعنى بذلك أن الله أوجد تلك الأسباب وليست فى طبائع وخصائص الأشياء، وفى رأينا أن الماتريدى يمكن أن يكون أكثر اتساقا لو أنه فرق بين مجال القدرة الإلهية المطلقة، وبين القول بالأسباب الطبيعية، لأن ذلك لا يتنافى مع القدرة الإلهية المطلقة، التى أعطت للأشياء قوانينها ونظامها، وأن هذا لا يتعارض مع القول أن الله هو السبب الأول للوجود، وأنه الأول والآخر، والظاهر والباطن، فالله هو ﴿الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، فلا تعارض بين القدرة الإلهية المطلقة، وبين القوانين الثابتة للأشياء، لأن تلك القوانين وذلك النظام فى الطبيعة من خلق هذه القدرة، ولابد «من أن يكون خلقه تبعا لصفاته تعالى كحكيم وعادل وأن يكون خلقه مظهرا لذلك»^(١)، أى لابد من النظام والثبات فى الطبيعة.

٣- جواز العالم: يقدم الماتريدى دليلا آخر على وجود الله يعتمد فيه على فكرة جواز العالم وإمكان أن يوجد وأن لا يوجد، واحتوائه على الشرور والنقائص، ولو كان بنفسه، لما كان جائزا ولما احتوى على الشرور «أن العالم لو كان بنفسه لم يكن وقتا أحق به من وقت، ولا حال أولى به من حال، ولا صفة أليق به من صفة، وإذا كان على أوقات وأحوال وصفات مختلفة ثبت أنه لم يكن به، ولو كان لجاز أن ليكون كل شيء لنفسه أحوالاً هى أحسن الأحوال والصفات وخيرها، فيبطل به الشرور والقبايح، فدل وجود ذلك على كونه بغيره»^(٢).

ولقد لاحظ أحد الباحثين بحق، أن فكرة الجواز نجدها واضحة عند الماتريدى، وهو بذلك يكون أسبق بالقول بها من الباقلانى، ومن الجوينى، ومن الغزالى^(٣).

ومعنى الجواز كما ذكره الماتريدى هو أساس فكرة الواجب والممكن عند الفارابى وابن سينا، فيقول ابن سينا فى معنى الواجب والممكن «أن الواجب الوجود هو

(١) Khulif Abdul hakm - Islamic ideology P 22

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٧.

(٣) د. الألوسى: حوار بين المتكلمين والفلاسفة ١٦٩.

الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال، وأن الممكن الموجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال والواجب الموجود هو الضرورى الموجود والممكن الموجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه أى لا فى وجوده ولا فى عدمه^(١)، ولقد أقام ابن سينا دليله على وجود الله على أساس فكرة واجب الوجود وممكن الوجود، وحاجة الممكن إلى الواجب، وقال بأن «علة الحاجة إلى الواجب هى الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين»^(٢)، إلا أن دليل الجواز والممكن قد تعرض لنقد ابن رشد الذى نقد قول ابن سينا أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز، وأن هذه الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول، وهذا قول فى غاية السقوط، وذلك أن الممكن فى ذاته وفى جوهره، ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى، فإن قيل إنما يعنى بقوله ممكن باعتبار ذاته أى أنه متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع مستحيل^(٣)، فطبيعة الواجب لا تتغير من جهة تكون واجبة ومن جهة أخرى تكون ممكنة، فالواجب ليس به إمكان لأن الممكن نقيض الواجب وهذا مصدر خطأ ابن سينا فيما يرى ابن رشد^(٤).

ودليل الممكن عند ابن سينا لا يستقيم لأنه يقول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وقوله بالممكن يؤدى إلى عدم وجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات^(٥)، أما عند الماتريدى فإنه يستقيم لأنه يقول بعدم العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات.

(١) ابن سينا: النجاة ٣٦٦.

(٢) ابن سينا: النجاة ٣٤٧.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة طبعة بيروت ٥٦، ٥٧، ولقد عرض الدكتور/ عاطف العراقي بالتفصيل لنقد ابن رشد لدليل الممكن والواجب فى كتابه المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ٢٠٦ إلى ٢١٨.

(٤) د. عاطف العراقي: المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ٢١٤، ٢١٥.

(٥) د. عاطف العراقي: المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ٢١٧، ٢١٨.

أما عن الشق الثانى فى هذا الدليل وهو الخاص بالاستدلال بوجود الشر والتقص فى العالم على وجود الله، فلقد أثار ذلك تعجب وغرابة أحد الباحثين، الذى رأى أن الماتريدى هو أول من استدل بفكرة الشر وبنى عليها برهانا على وجود الله، ولقد تعودنا من الفلاسفة أنها تفضل أفكار أساسية تتخذها دليلا على وجود الله^(١)، ولكن يزول هذا التعجب إذا ما وضعنا فى اعتبارنا أهمية مشكلة وجود الشر فى العالم فى تيارات الفكر الشرقى عند الثنوية على مختلف فرقهم، والتى كانت تعج بهم بيثة الماتريدى، وقد كان هذا سببا فى قولهم بالهين، ولقد كان هذا الدليل من الماتريدى من ردوده عليهم لإثبات أن الشر والخير من الله الواحد، على أن الماتريدى لم يغفل ما فى العالم من أنساق ونظام وأن يستدل بصفات الكمال هذه على الله.

٤- دليل الانساق والعناية: يلاحظ الماتريدى ما فى العالم من نظام واتساق، وحاجة العالم بعضه إلى بعض وتسخيره على ما فيه من اختلاف، دليل على وجود الله «فالاشياء والأجناس على اختلافها وما بينها من تباعد من نحو السماء والأرض، وجعل أرزاق أهلها متصلة المنافع حتى كان كل أنواع الخارج من الأرض يكون بأسباب السماء، وحاجات كل أهل البلدان متشرة فى جميع الأطراف، ومعاش البشر مجعول فى أنواع المكاسب، على هذا أمر الجميع، لم يحتمل أن ترجع منافعها إلى من له العالم من الخلق على اختلاف العالم، ثبت أن مدبر ذلك كله واحد وعلى ما ذكرت، والأوقات من الليل والنهار والساعات ودخول بعض فى بعض على قدر الحاجات، وهذا والله أعلم معنى قوله: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَافُتٍ﴾^(٢) [المالك: ٣]، فالعالم وما فيه من آيات الإبداع والنظام والحكمة دليل على وجود الله، «وأصل ذلك أنه لا يعانى منه شيء إلا فيه حكمة عجيبة ودلالة بديعة مما يعجز الحكماء عن إدراك مائته وكيفية خروجه على ما خرج، وعلم كل واحد منهم بقصور ما عنده من الحكمة والعلم عن إدراك كنه

(١) د. فتح الله خليف: مقدمة تحقيق لكتاب التوحيد للماتريدى ٣٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٢.

ذلك، فهذه الضرورة وغيرها دلالة حكمة مبدعها وخالقها^(١)، وهذا الدليل نجده عند ابن رشد وهو المسمى بدليل العناية والاختراع فيقول ابن رشد «إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع^(٢)، ولقد سبق الكندي كل من الماتريدي وابن رشد بالقول بهذا الدليل على وجود الله «فإن في نظام هذا العالم وترتيبه» وفعل بعضه في بعض لبعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، واتفاق هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وإفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى حكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم^(٣)».

٥- خلق الإنسان: يرى الماتريدي أن في خلق الإنسان، وما في هذا الخلق من آيات عجيبة وحكمة بالغة، دليل على قدرة خالقها ومبدعها، فلقد جعل في جوهر الإنسان من البصر الذي يبصر بأول أحوال الفتح قدر خمسمائة سنة، والفكر الذي يبلغ به من غير أن يزول عن مكانه منتهى مرجع الخلق من الجنة والنار ويبصر فيه المعاد والمعاش والعقل الذي يعرف حقائق من غاب عنه مما له صورة أو طينة أو إحداها وما ليس له واحد من الأمرين على قصور الحواس عن إدراك صورة شيء لا طينة له ليعلم أن الذي قدر على تقدير مثل في جوهر واحد وعلم كيف يضع فيه ليعمل ذلك العمل قادر على كل شيء حكيم عليم^(٤) والاستدلال بخلق الإنسان كدليل على وجود الله نجده أيضاً عند الأشعري الذي قال بتطور خلق الإنسان من طور إلى طور وهو لم ينقل نفسه من حال إلى حال وأن له ناقلاً نقله من حال إلى حال^(٥).

(١) الماتريدي: التوحيد ١٨.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم ١٥٠-١٥٤.

(٣) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية ج١/٢١٥. (٤) الماتريدي: تاويلات أهل السنة ج١/٦٥٢.

(٥) الأشعري: اللمع، تحقيق الأب مكاري ٦ ونشرة د. غرايه ١٧.

وهذا الدليل يستند إلى القياس التمثيلي على أساس النظر في الإنسان، فآثار التدبير في البدن الإنساني تدل على وجود مدبر غير مرئي، فكذلك آثار التدبير في العالم تدل على وجود مدبر لا يرى.

أدلة الماتريدي على وجود الله تقوم على برهان الخلق وهو ما يسمى بالدليل الكوني والفكرة الأساسية فيه أن العالم معلول لعلة قصوى أو علة أولى وأنا عندما نبحث عن علل الموجودات يؤدي بنا البحث إلى كشف علل بعيدة، ثم علل أبعد وأبعد لما يحدث في مجرى العالم من حوادث، ثم يقف علمنا بالأشياء في نهاية الأمر عندما نواجه شيئاً لا يمكن أن نجد له علة^(١)، ويؤكد الماتريدي أن علة العالم ليست علة مادية كما تصورها الطبيعيون والماديون، ولكن الماتريدي يؤكد أن الله هو الفاعل الوحيد للعالم، وأنه بيده الأسباب، وأن العلل الطبيعية لا فعل لها.

ونجد في أدلة الماتريدي الدليل الغائي وهو يقوم على ما في العالم من نظام مركب على نحو معين ليحقق غاية، ويستتج وجود صانع مدبر لهذا النظام ومحقق فيه الغاية منه^(٢)، فالمخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسييرها وتدبيرها فالانساق الذي في العالم على ما فيه من طبائع متضادة ومختلفة، ومسخرة في خدمة غيرها، واتلافها وأدائها ما خلقت له، يدل على وجود مدبر لهذا العالم.

ويلاحظ أن الماتريدي يسلك المنهج القرآني في إثبات وجود الله، وهذا المنهج يقوم على براهين الخلق والإبداع وبراهين القصد والنظام، والنظر إلى ما في الكون من آيات والاستدلال منها على وجود الله، وعلى عظمة الخالق وقدرته، وآيات القرآن تفيض بتلك المعاني الدالة على الخالق عن طريق النظر والاعتبار بآثار خلقه، وعلى سبيل المثال يقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا

(١) أرفلد كوله: مدخل إلى الفلسفة، الترجمة العربية ٢٤١.

(٢) أرفلد كوله: نفس المرجع ٢٤٤.

(٧) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (٨) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (٩) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (١٠) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (١١) وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (١٢) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (١٣) وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا (١٤) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (١٥) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴿ [النبا: ٦-١٦].

ويلاحظ أيضًا على أدلة الماتريدي على وجود الله تنوعها، ولقد أتاح له هذا التنوع أن يقول بأدلة عامة المتكلمين القائمة على حدوث العالم، وأدلة الفلاسفة كالكندي وابن رشد القائمة على النظر في العالم والاستدلال بما فيه من نظام واتساق على وجود الله، بل نجد لديه أساساً لدليل الفلاسفة الفيضيين كالفارابي وابن سينا القائمة على الممكن والواجب، لكننا لا نجد لديه طريق الإثبات الصوفي لوجود الله القائم على الكشف والإلهام لا النظر والبرهان، ويفرق «الجني» بين نوعين من المعرفة، معرفة عامة المؤمنين ومعرفة الخواص فيقول «المعرفة معرفتان معرفة تعرف، ومعرفة تعريف، معنى التعرف: أن يعرفهم الله عز وجل نفسه ويعرفهم الأشياء به، كما قال إبراهيم عليه السلام: «لا أحب الأفلين» ومعنى التعرف أن يريهم آثار قدرته في الآفاق والأنفس، ثم يحدث فيهم لطفًا: تدلهم الأشياء أن لها صانعًا، وهذه معرفة عامة المؤمنين، والأولى معرفة الخواص، وكل لم يعرفه في الحقيقة إلا به^(١).

ثانيًا: وحدانية الله تعالى

١ - معنى الوجدانية: يرى الماتريدي أن معنى الواحد هو نفى الأشياء والأضداد، ويعنى نفى المثل في الإضافة كما يقال هو واحد في الزمان وواحد الخلق على نفى التشبيه له عما أضيف إليه، وينصرف معنى الواحد إذا وصف به الله تعالى إلى أربعة أوجه كل لا يحتمل التضعيف، وجزء لا يحتمل التنصيف، والذي بينهما يحتمل الوجهين، كارتفاعه عما لا يتضعف، وانحطاطه عما لا يتتصف، إذ لا شيء وراء الكل، والرابع هو الذي قام به الثلاثة، هو ولا هو أخفى من هو، والذي انخرس عنه اللسان، وانقطع دونه البيان، وانحسرت عنه الأوهام، وحارت

(١) الكلاباذي: التعرف للمذهب أهل التصوف ٦٤.

فيه الأفهام. فذلك الله رب العالمين^(١)، فلا يقال إن الله واحد بمعنى على جهة العدد «إذ كل واحد فى العدد له نصف وأجزاء -لزم القول بتعالیه عن الأشباه والأضداد، إذ فى إثبات الضد نفى الهسية، وفى التشابه نفى وحدانيته^(٢)، فالله واحد لكنه ليس واحداً على معنى العدد، إذ لا شبيه له ولا ضد له ولا ند له» وأصل ذلك أن كل ذى مثل واقع تحت العدد فيكون أقله اثنين، وكل ذى ضد تحت الفناء، إذ يهلك ضده، وعلى ذلك كل شىء سواه له ضد يفنى به، وشكل يعد له ويصير به زوجاً^(٣)، فمعنى الواحد لا ينصرف إلى العدد، إنما ينصرف إلى العظمة والسلطان. فحاصل تأويل قوله واحد أى فى العظمة، والكبرياء، وفى القدرة والسلطان، وواحد بالتوحيد عن الأشباه والأضداد، ولذلك بطل القول فيه بالجسم والعرض، إذ هما تأويلا الأشياء، وإذا ثبت ذا بطل تقدير جميع ما يضاف إليه من الخلق، ويوصف به من الصفات بما يفهم منه لو أضيف إلى الخلق وصف به^(٤).

ويرى الماتريدى أن كل الفرق والملل من الأديان، قد أجمعت على الواحد، فالدهرية على الرغم من اختلافهم فإنهم «اتفقوا على واحد بادئ، أو قدم طينة أو هيولى، وهو واحد حتى اعترضت فيه الأعراض، وتغيرت عن الحال الأولى، وقول الثنوية أن الحكيم الرحيم العليم واحد، وأن معنى الآخر ليس هو بمعنى الربوبية بل هو ضد معناه، إذ هو سفيه كله وشر، وأهل الأديان يشبتون القدم للواحد حتى قال قوم بتجسيم من بعد، وقوم أن له ابناً^(٥)، وبذا يكون الكل مع اختلافهم قد اتفقوا على القول بالواحد وأنه ليس بذى شبيه، ولكن «نقض كل فريق منهم ما أعطى فى الجملة بالتفسير إلا فريق من أهل الإسلام لزموا ما أعطاهم الجميع». ويعرض الماتريدى للتناقض الذى وقع فيه هؤلاء، مما أدى بهم إلى إبطال معنى التوحيد. فالدهرية قد جعلوا جميع الأعيان قديمة مع الله فأبطلوا التوحيد، ومن قال بالطينة والهيولى جعله واحداً ثم أتلفه وجعل ما لا يحصى منه

(١) الماتريدى: التوحيد ٤٣ وأيضاً تأويلات أهل السنة ج٣/ ٤٩٣.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٣.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٣.

(٥) الماتريدى: التوحيد ١١٨، ١١٩.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٤.

على الانتقال والفناء. والثبوتية يقولون إنه واحد بالجنس، إذ يجعلون جميع الخيرات أجزاء له، فهم يبتلون معنى الواحد بالقول بالجسم إذ هو اسم ما يكثر منه، واليهود حققوا له شبه الخلق، وقولهم بإمكان الولد. والنصارى يقولون بالواحد فى الكيان، والثلاثة فى القنومات، ويقولون بالتجسيم ومعلوم أن الجسم صورة تتجزأ وتتبعض. والمعتزلة قالوا بالاشياء فى القدم، فيسطل على قولهم التوحيد، فهذه الفرق قد ضلت فى فهمها لمعنى الواحد، ويرى الماتريدى أن فريقاً من أهل الإسلام هو الذى أدرك معنى الواحد وأنه واحد الذات. إليه حاجات الأحاد، متعال عن معنى الأحاد عما يوجب صفة الأعداد ويتمكن فيه صفة التغير والزوال أو الحد والنهاية، ويوصف بالقدم والتكوين جل وعز عن التغير والزوال^(١). والماتريدى هنا يربط هنا معنى الوجدانية بمعنى قدم الصفات كلها، وهو يقصد بفريق الإسلام ما عليه هو ومن وافقه من أتباعه. وأما باقى فرق الإسلام التى تختلف معه فى مسألة الصفات فقد ألحقهم بمن ضل فهم معنى الواحد. وفى ذلك نقض التوحيد؛ ولكن لا شك أن قول الماتريدى بهذا، فيه تحامل على باقى فرق الإسلام واتهاماً بنقض التوحيد؛ ورأى فرق الإسلام واضح وصريح فى تحقيق معنى الوجدانية والقول بالإله الواحد؛ وموقفهم فى ذلك لا يصمد أمامه هذا الاتهام والتحامل من الماتريدى.

٢- الرد على المنكرين لوجدانية الله

أ- الرد على الثبوتية: قال الثبوتية بالهين، النور وعنه يصدر الخير، والظلمة وعنها يصدر الشر، ومن امتزاج النور بالظلمة يتكون أصل العالم؛ وذلك لاستحالة صدور الشر من الحكيم. والماتريدى يحاول أن يثبت بطلان قولهم؛ واعتمد فى ذلك على إبطال القول بالامتزاج، وعلى إبطال القول باستحالة صدور الشر من حكيم - أما عن إبطال الامتزاج، فحاول الماتريدى أن يبطل القول بالامتزاج؛ لما فى هذا القول من تناقض، لأن الامتزاج «لا يخلو من أن يكون شراً أو خيراً؛ فإن كان خيراً لا يخلو من أن يكون من الظلمة؛ فيكون منها الخير. ويبطل القول بالاثنتين من حيث

(١) الماتريدى: التوحيد ١١٩، ١٢٠، ١٢١.

لا يكون من الشر خير ولا من الخير شر، وإن كان شرّاً شاركة الخير في القول فصار شرّاً. وإن كان ذلك من النور فالوجهان قائمان فيه^(١). أى أن القول بالامتزاج يؤدى إلى القول بأن يكون من الظلمة خير ومن النور شر، كذلك لا يخلو امتزاجهما، إما أن يكون بأنفسها فيكونان ممتزجين بالجواهر متباينين به وذلك تناقض، وإما أن يكون بغيرهما، وهذا يوجب حدثهما فالتباين والامتزاج، كالأعيان لا تتغير إلا بغير^(٢). والقول بالاثنين فى قول الماتريدى هذان يناقض الحكمة والعلم، والقائلون به هم أحق الناس امتناعاً عن طلب العلم والحكمة، إذ لا يجوز على قولهم طلب الحكمة والتعلم، لأن الجهل شر لا يحتمله النور ولا يصدر عنه، وإذا كان طلب العلم من النور فهو عالم بجوهره لا يحتمل الجهل، وطلب التعلم والحكمة، هو حق الجهال بهما - وإذا كان من الظلمة، فهى لا تحتمل الخير ولا تقبله، وإذا كان كذلك بطلت مناظرتهم لأنه لو كان من النور كانوا عالمين قبل المناظرة ولو كان من الظلمة كانوا غير قابلين للعلم^(٣). وعلى مذهبهم فإنه يتعذر معرفة الحكمة والسفة، إذ أن الخير لا يصدر منه إلا الخير، وكذلك الشر لا يصدر منه إلا الشر، والإنسان مشوب من الأمرين. فلعله رأى الحكمة سفهاً والسفة حكمة، ولا يوثق من قوله لأنه لا يدري بأى الجوهريين ينطق، وأيضاً فإن كل واحد من الجوهريين يعمل بالطبع، وهذا يؤدى إلى انتفاء الحكمة لأنها تقتضى الاختيار، والنور عندهم لا يعلم السفة فيحذره، ولا الظلمة تعلم ما الحكمة، وذلك جهل منهما، والجهل شر، فيصبح النور الذى مجتمعا فيه العلم والجهل، ولا يقدر صرف السفة عن نفسه، ولا يمنع الظلمة عن الضرر به. فصار جوهر الخير عندهم مشوباً بالشر، وجوهر الظلمة على قولهم لا خير فيه، فلزم عن ذلك غلبة الشر على الخير، والذى هو خير لم يعرف الشر والسفة. فكيف يعرف هذا الذى يولد عن جوهر الخير بعد غلبة الشر عليه^(٤).

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٥، ٣٦.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٦، ٣٧.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١١٤.

والنور والظلمة يعملان بالطبع، وكل ذى طبع مقهور. ويحتاج إلى من يقهره ولو ردا إلى اثنين لاحتاجا إلى واحد يقهرهما، وإن قيل إن كل واحد منهما قادر خالق، لكان أحدهما قادر عالم بالوجه الذى يمنع الآخر عن عمله، فإن لم يقدر ولم يعلم، اجتمع فيه الجهل والعجز، ثم إن قدر وعلم ولم يمنع لحقه وصفه الشر. ثم لا يخلو من أن يعادى النور الظلمة، فإن لم يعاديه فذاك شر، لأن ترك عداوة العدو شر، وإن عاداه فالعداوة شر^(١).

ويورد الماتريدى بعض الأفعال التى تنقض القول بالاثنيين، مثل الإحسان بعد الإساءة والندم بعد الذنب. فلما أن نجعل هذه الأفعال من النور فيكون منه الخير والشر، ويبطل قولهم بالاثنيين، أو نجعل الإساءة والذنب من الظلمة. والإحسان والندم من النور، فيكون كذبا لأنه من فعل الظلمة عندهم. وإما أن تكون هذه الأفعال من الظلمة، فيكون منها الخير والشر^(٢).

والملاحظ أن الماتريدى يبنى ردوده على أساس تعارض الخير والشر، واستحالة امتزاجها. وأن يكون من ذلك الامتزاج العالم. وإذا احتجت الثبوتية بأن جميع ما ذكر من تعارض الخير والشر، بأن ذلك التعارض يكون من شوائب الآفات من الظلمة فى جوهر النور. ويرد الماتريدى على ذلك بأنه لا يبعد أن يكون قولهم هذا ليس بحكمة بل سفه، لما شابههم من آفة الظلمة^(٣).

ويبطل الماتريدى القول بالاثنيين على أساس أن القول باثنين «لا بد من انفراد كل بمكان إن كان جسما أو عرضاً. فإن كان عرضاً فمفارقة توجب تلفه، وإن كان جسما فلما أن يكون مكان كل واحد منهما من جوهره فلا يقوم فى مضادة حاله كالمائى فى البر والليلى من البصر بالنهار. وإن كان من غير جوهر ألف الخير بالشر والشر بالخير. وذلك ينقض معتمدتهم فى القول بالعدد^(٤)، أى أن كل واحد من الاثنين يختص بمكان، إن كان المكان عرضاً فإن فارقته تلف وإن كان جسما، فلما أن يكون من جنس جوهره فلا يكون هناك امتزاج وإما أن يكون من غير جنس

(٢) الماتريدى: التوحيد ١١٥.

(١) الماتريدى: التوحيد ١١٤، ١١٥.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٤١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١١٥، ١١٦.

جوهره فيكون قد اجتمع فيه الخير والشر، وهو بذلك يريد أن ينفي استحالة صدور الخير والشر من واحد.

أما عن إبطال القول باستحالة صدور الشر عن الحكيم: هذا القول فاسد في رأى الماتريدى لأنه لا يصدق على الله لأنه حكيم بذاته لا يجيء منه فعل السفه، وإنما يجيء ممن يجهل، والله له حكم لا يبلغها عقول البشر لذا فقد يجوز منه فعل الشر، وليس معنى الحكمة هو عدم فعل الشر، بل الحكمة هى وضع الشيء فى موضعه وإعطاء كل ذى حظ حظه، ولا يبخس بأحد حقه^(١)، وفى هذا إشارة إلى أن من معانى الحكمة عند الماتريدى العدل - فالله حكيم بذاته لا يجوز الخطأ منه فى الفعل. ثم هو قادر بذاته لا يعجزه شيء. غنى بنفسه لا يحوجه شيء، وبذا يبطل أن يكون فى خلقه تفاوت. ويلزم القول بكل ما لا تدركه عقولنا بإدراك حكمته، لأن العقل عاجز عن إدراك حكمته، لأنه مخلوق محدود ولا يجاوز الحد الذى جعل له ولا يستطيع الإحاطة بحكمة الربوبية. أى أن وجود الشر ليس نقصاً فى حكمة الله، لأن العقل قاصر عن إدراك تلك الحكمة^(٢) ومع ذلك فإن فى خلق الشر حكمة يستطيع العقل عند النظر والتأمل أن يدرك بعض جوانبها حيث إن خلق الله يتعالى عن العبث، ولقد أفاض الماتريدى فى ذكر تلك الحكمة ونوجز رأيه فيما يلى:

١- أن الحكمة فى خلق الجواهر الضارة ليعلم بها لذة الثواب وألم العقاب، وذلك لتعلم الأنفس ما ترغب إليه وما تهرب منه، فيحذرون ويرغبون مثله. وليعلموا النفع من الضرر الذى لولا ذلك لم يكن لخلقهم معنى^(٣).

٢- فى خلق الله للجواهر الضارة والنافعة حكمة، وذلك لاعتياد البشر كيفية معاملة الأعداء والأولياء، إذ جعل الله للناس من خلقه شبيها بالأعداء بما فيها من المضار، وشبيها بالأولياء بما فيها من منافع ليعتادوا بذلك مثل تعود الصبيان على بعض العادات حتى يسهل عليهم وقت التكليف^(٤).

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١١٦.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٠٨ وأيضاً ١١٦.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٠٨، ١٠٩.

٣- فى خلق الجواهر الضارة والنافعة دليل على وحدانية الله ، لأن خلق كل جوهر محتملا للنفع والضرر يحل به لغيره ، وأوصل منفعة كل جوهر بغيره من الجواهر التى فيها المضار ليعلم الناظرون أن مدبر ذلك كله واحد . وأنه لو كان من مختلف لتدافع الخلق ، لأن جوهر الخير إذ لا يجىء منه غير الخير ، ومن جوهر الشر غير الشر ، لكان صنع كل واحد منهما فى بعض صنع الآخر وإفساده ما يقوم مع مثله عالم ، فدل الاتساق وتعليق منافع بعض ببعض على فساد هذا^(١) ، أى لابد من أن يكون المدبر واحد ليقهر كل جوهر عن طبيعته .

٤- ثم إن فى خلق الملائكة واتقائهم للأكل والشرب ، وأنهم خلقوا للعظة والعبر لما فيهم من المكارم والمحامد وإذا كان كذلك لزم خلق مختلف الجواهر فى الحكمة^(٢) .

٥- خلق الضار والنافع أوجب فى الحكمة من خلق أحدهما ، قياسا على ما فى الشاهد من أن يعمل الأمرين أتم ، بل فى ذلك دلالة غنى الفاعل وتمام قوته وعلمه بكل شئ أن يكون عليه^(٣) .

٦- فى خلق الجواهر الضارة لئذل به الملوك والجبابرة ويحد من غرورهم كأنهم جنود الله فى الأرض^(٤) .

٧- هذه الجواهر الضارة لا تخلو من نفع ، فليس هناك شر بجوهره ، وخير بجوهره بل كل جوهر منه خير ونفع مثل النار ، وفى ذلك دلالة على التوحيد من وجهين : الأول : دليل القدرة التامة على النفع والضرر ، ومن يكون كذلك يرجى ويخاف ، ومن لا يكون كذلك لا يرهب منه ، والثانى : ليتم العبر وليصح الأمر والنهى^(٥) .

وبعد أن يبطل الماتريدى الأسس التى اجتمع على القول بها كل الشنوية ، يرد على أقوال كل فرقة على حدة .

(٢) الماتريدى : التوحيد ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٤) الماتريدى : ١٠٩ .

(١) الماتريدى : التوحيد ١٦٧ وأيضا ١٠٩ .

(٣) الماتريدى : التوحيد ١٦٨ .

(٥) الماتريدى : التوحيد ١٠٩ ، ١١٠ .

ب- المتانية: يذكر الماتريدى أقوالهم، بأن النور والظلمة كانا متباينين، النور فى العلو لا يتناهى والظلمة فى السفلى لا تنهى، فقبعت الظلمة على النور فامتزجا، فكان العالم من امتزاجهما على قدر الامتزاج ولكل واحد منهما خمسة أجناس: حمرة وبياض وصفرة وسواد وخضرة. فكل شىء مما جاء من هذا الجنس من جهة النور فهو خير ومن جهة الظلمة فهو شر، ولكل واحد منهما خمس حواس: سمع وبصر وذائق وحاسة الشم واللمس، فما أدرك جوهر النور بها فهو خير. وما أدرك جوهر الظلمة فهو شر وللنور روح وللظلمة روح وروح الظلمة همامة وهى حية حبست النور، والنور ليس حساسا، وما كان منه يكون بالطبع ويكون خيرا كله، ووجد أعلى الاشياء أصفاها وأسفلها أكدرها والخفيف يصعد، والثقيل ينحدر، فهما متافران بالطبع، وبمرور الدهر يتخلصان من التناهى كما امتزجا^(١).

ويرد الماتريدى على ذلك بأنه قول متناقض، إذ فيه تنهى الأجزاء المتلاقية من النور والظلمة، والتناهى حد، والحد دليل الحدث وأنه بيد غيره، ومن غير المعقول أن يكون مجموع الأجزاء المتناهية غير متناهية^(٢).

ثم إن كان طبع السفلى التسفل وطبع العلوى العلو، فكيف صار السفلى يذهب صعدا وذلك طبع العالى فيكون من السفلى الأمران جميعا، ويبطل القول بالاثنتين ثم إن العلوى لم يوفه بطبعه ولم يعلو وحبسته الظلمة ومنعته من الارتفاع وليس له قوة تستطيع تخليصه سوى أن تخلق الظلمة سبله، وبذا يكون من الظلمة فعل الخير - وإذا كان جوهر الظلمة هو الذى رأى النور وقهره فهو موصوف بالعلم والرؤية ولا يوصف بذلك النور لأنه لم يستطع أن يحذره، وبذا يكون من الظلمة الخير ويكون من النور شر، ثم يقولون إن الخير كله من جوهر النور. فمن أين يكون منه الخير وهو المقهور المحبوس^(٣).

قولهم النور فعله الطباع والهمامة فعلها اختيار، والهمامة هى التى أنشأت العالم، يبطل القول باثنين، بل هو فعل لواحد مزج أجزائه بأجزاء الآخر^(٤).

(١) الماتريدى: التوحيد ١٥٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٥٧.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٥٨، ١٥٩.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٥٩.

تناقضهم لجعلهم تباين النور والظلمة بالجواهر فمحال امتزاجهما وهما متباينين بالجواهر إذ هم يرون الامتزاج غيرهما، على أنه يقال أليس الامتزاج كائنا بعد أن لم يكن؟ ولا بد من قولهم بلى، فيقال لهم هل كان الامتزاج النور أو الظلمة، أو غيرهما؟ لو قال للأولين أحوال، لأن فيه إثبات الامتزاج والتباين نفسه، ولا بد من القول بالثالث وهو الغير - ورد الماتريدي هذا نحوه من قبل عند العلاف^(١).

ثم إثبات الحد من حيث الالتقاء، فهما إما أن يكونا متباينين في الأزل ثم تماسا، يكون ذلك حدثا وحدث الجزء يوجب حدث الكل، وإما أن يكونا متماسين في الأزل، فلا بد من أن يزداد أحدهما حتى يمتزج بالآخر أو يحيد من الآخر حتى يدخل في نفسه، وأيهما كان ففيه زيادة لم تكن أو قطع أو إدخال في جوهر، فيبطل القول بأنه غير متناه، وإذا سبق التباين يكون الامتزاج قد حدث، فإن كان بأحدهما أو بهما ففيه احتمال الحدوث، فمثله الكل أو ليس بهما ففي ذلك تثبت ثالث أو لأنفسهما، فلزم نفى التباين، ثم لماذا لم يكن الامتزاج في الكل^(٢)، والماتريدي يثبت حدوث الامتزاج وتناهيه وأنه في حاجة إلى آخر به يكون الامتزاج.

وقولهم إنهما يتخلصان بالطبع، بما كان من طبع الثقيل الانحدار وطبع الخفيف الارتفاع وهما في الابتداء مع هذا الطبع قد امتزجا، فلو لا أن كل واحد منهما فيه ما في طبع الآخر لما حدث الامتزاج، وبذا يكون الطبعين كانا في واحد، وإذا احتمل الواحد الأمرين احتمل الخير والشر، ويبطل القول بالاثنتين^(٣).

واللزام من جعلهما متضادين بالطبع أن يجعلوا أحدهما شأنه الامتزاج والآخر الافتراق، وقد غلب أحدهما أن يكون على ذلك، ثم من قولهم إنهما إذا افترقا لا يمتزجان من بعد فما أدراهم بذلك، وما يدريهم أنهم على تفرق واجتماع منذ الأزل فيبطل القول بالنور والظلمة^(٤).

(١) الماتريدي: التوحيد ١٦٠ وانظر ابن المرتضى المنية والامل ٢٧ لمعرفة رأى العلاف.

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٦٠، ١٦١. (٣) الماتريدي: التوحيد ١٦١.

(٤) الماتريدي: التوحيد ١٦١.

ثم يحاول الماتريدى أن يبطل قولهم بأن شأن الأشياء الافتراق، بأن يقال شأنها الاجتماع، ولقد تأكد وقوع الاجتماع فلم لا كان شأنها الاجتماع، ولو جاز تثبيت ما لا شاهد له فى الشاهد مع كونه من جوهره، لجاز القول بفعل الحواس على المعروف أو الدرك بأضداد ما به الدرك، ويعارضوا بقولهم لا يكون من النور غير الخير، ولا من الظلمة غير الشر، فإذا قتل رجل ثم أقر فإن كان المقر هو الذى قتل وهو صدق، فقد عمل به الخير بعد الشر، وإن كان المقر هو الذى لم يقتل فهو كذب وهو شر قد كان منه الخير، وهو ترك القتل^(١).

ثم يسئلوا عن سواد الظلمة إذا زيد على سواد النور، فهل زاد السواد شيئاً؟ فإن قالوا: لا صيروا ما كثر هو الذى لم يكثر، وإن قالوا ازداد فهل هو النور أو الظلمة أو غيرهما؟ فإن قالوا بالأولين فازدادا النور أو الظلمة، وذلك بعيد، إذ يزداد كل واحد منهما بالجوهر الآخر وإن قال غيرهما، أثبت للأميرين غيرا، ثم ما يدرهم أن ليس فى النور أو الظلمة زيادة على تلك الأجناس الخمسة، وهم لا يعلمون بجميع أجزاء الجنسيتين بما لا نهاية لكل واحد، ولا يستطيعون إقامة دليل على ذلك من الشاهد أو من الرسل، ثم يعارض لو أدركت حواس الظلمة ما أدرك حواس النور فكيف صار أحد الإدراكين خيراً والآخر شراً ومعارضتهم بالعفو عن الذم، إن كان فعل النور فقد نفع عدوه وهو شر وإن كان من الظلمة فقد عفا وهو خير^(٢).

ج- الديصانية: يذكر الماتريدى آراء الديصانية وهم مثل المنائية، إلا أنهم يختلفون فى أن النور بياض كله والظلمة سواد كلها والنور حى، وهو الذى مازج الظلمة وهى ميتة، وقال بعضهم: بل تأذى بها فدفعها عن نفسه فامتزجت كمن يمتزج بالوحد والحركة منه النور والسكون من ضده وأوجبوا أصليين نور وظلمة، وفرعين حركة النور وحسه وسكون الظلمة وعدم الحس^(٣). ويرى أن الماتريدى أن الذى دفعهم إلى ذلك القول، هو ظنهم أن الذى لا يكون منه الخير لا يحتمل كون الشر منه فقالوا باثنين، مختلفين فى الأصل، ثم جعلوا الذى أصل الخير عندهم

(١) الماتريدى: التوحيد ١٦١، ١٦٢، ١٦٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٦٢، ١٦٣.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٦٣.

هو النهاية فى الشر، لأنهم صيروا النور جاهلا بعواقب ما إليه يصير إذ لا يستطيع دفع ما وقع عليه ولا التخلص منه عجزاً وجهلاً^(١).

ويرى الماتريدى أنه لو كان هذا القول يجب القول باثنين لوجب القول بالاربع نحو الطبائع ولوجب القول بالست، بما لا يخلو الشيء عن جهاته الست ولوجب القول بالسابع الحامل لتلك الجهات ولو كان كما تقول الثنوية لوجب القول بالثالث لاستحالة التباين والاجتماع والامتزاج بدون غيرهما. ولكن القول بالواحد يمنع تلك الاحتمالات ولكن لم يدركوا حكمة الربوبية وظنوا أن الرب على صفتهم من الحاجات واحتمال الآفات والعاهات فقدروا أفعاله بالذى علموا من الحكمة بأفعال أنفسهم والامتزاج من نور وظلمة يمنع العلم والحكمة، فهى مشوبة، فكيف يدعونها فيما هو ليس بشر^(٢).

د- المرقيونية: قالوا بعلو النور وسفول الظلمة ويمتوسط بينهما ليس بنور ولا ظلمة هو الإنسان الحساس الدراك. والإنسان عندهم حياة فى البدن، وأن هذه الثلاثة كانت متفرقة فامتزجت وكل جنس منها يحاذى الذى يليه كمحاذاة الشمس والظل، نحو أعلى والمتوسط يحاذى النور وأسفله الظلمة، والجوهران عند الأولين كذلك فى التحاذى.

وينقض الماتريدى ذلك القول بأن الواسط لا يخلو من أن يكون منه تدبير فيبطل الامتزاج لامتناع أن يقع الامتزاج من نفسها لاختلاف طبيعتها، فلا بد من تدبير يغلبهما ولو غلبا الواسط لم ينفعه حسه ودركه لأنه تحت ذى طبع فكونه واسطاً لا معنى له ثم إنهم جعلوا الواسط متناهيًا والآخرين غير متناهين والواسط عندهم هو الإنسان، والإنسان حياة فى البدن، وإذا كانت الحياة فى البدن فهى المستعملة له، فيجب أن يكون للواسط التدبير، فهو المستعمل للبدن فيصير الإله واحداً، ويبطل الامتزاج.

(١) الماتريدى: التوحيد ١٦٣، ١٦٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٦٥.

ثم إن الإنسان لا يعرف ابتداءه، ولا إصلاح ما فسد منه، ثبت أن المدبر واحد، ولا فرق بين أن يحدث امتزاج عن أصل أو لا عن أصل، ولا فرق بين تغيير قد تم وحدث بقدرة قادر وبين أن يكون الحوادث به لا يقلب القديم إلى معنى الحديث، إذ هما جميعاً في البعد عن البصر في الوهم واحد^(١).

هـ - المجوس: يذكر الماتريدي رأى المجوس بأن الله قد تأمل في نفسه وأعجب بخلقه، وخاف من أن يضاده فيه أحد، فتفكر في ذلك فكرة حدث منها إبليس، فقال بعضهم أصابته بعينه فالتفت وراءه فرأى إبليس، فصالحه على أن يمهله إلى مدة ووادعه على ذلك، حتى إذا مضت المدة، أهلكه الله، فكان من إبليس كل شر، ومن الله كل خير، ويعلق الماتريدي على قولهم هذا بأنه أشر من قول الثنوية الذين استعظموا صدور شيء عن لا شيء، وأن يصدر الخير والشر من واحد فقالوا بائنين، والمجوس أجازوا حدوث العالم لا عن شيء، ولكن عظم عندهم وصف من منه الخير بفعل الشر، ولكنهم تناقضوا إذ جعلوه أساس الأمرين جميعاً، فمنه كانت الفكرة الردية التي هي شر، على أنه أسهل إبليس، فلما أن لا يعلم ما يعمل من الفساد به، وهذا شر، أو علم فتركه على ما به من الفساد فذلك منه شر، ثم إما أن يعلم فعل فكره على العلم بما يكون منه وهو شر، وإما لا يعلم فيكون جهل وهذا شر، ثم لا يخلو من منع إبليس وقهره أولاً؟ فإن قدر ثم أمهله فهو شر، وإن لم يقدر فهو عاجز، وإذا وفي إبليس بوعده بعد المدة التي أمهله الله يكون منه خير إذ الوفاء خير، ويحاول الماتريدي بذلك أن يبين فساد أساس قولهم، فإن قولهم يؤدي أن يكون من الله شر، ومن إبليس خير، أي عكس ما يريدون إثباته - ثم قولهم بتخوفه ممن يضاد، يوجب الجهل بأنه رب كل شيء، ثم ليس هناك شر بذاته، بل بمدبر حكيم جعله يؤدي أحداً وينفع الآخر.

وأقوال الثنوية خارجة عن كل ما هو معقول، ولا سند لها من الواقع أو المنطق، وإنما هي محض خيال، ولقد وفق الماتريدي في هدم أسسهم الواهية التي اعتمدوا عليها، وبين فسادها وبطلانها - ولقد سبق المعتزلة الماتريدي في الرد

(١) الماتريدي: التوحيد ١٧١، ١٧٢.

على هؤلاء، فهل كان الماتريدي متأثراً برود المعتزلة عليهم؟ أم أنه كان مجرد مردد لردود المعتزلة؟ يمكننا القول إنه من الثابت مناقشة المعتزلة الأوائل لهؤلاء الثنوية، وإن لم تصلنا إلا بعض هذه الردود القليلة، فلقد بعث واصل بن عطاء وهو من أوائل المعتزلة أصحابه إلى الآفاق وبث دعائه في البلاد، لمناقشة تلك الفرق وغيرها، ويذكر ابن المرتضى؛ أن واصل قد أعان جهم بن صفوان في ردوده على السمنية، التي تمسكت بمصادر المعرفة الحسية، ولكن واصل أثبت بطلان ذلك وقال بالدليل كمصدر سادس غير مصادر المعرفة الحسية الخمسة، ولقد كان نتيجة لذلك أن أسلم الكثير من السمنية^(١).

وذكر أيضاً مناظرات أبو الهزيل العلاف مع المجوس والثنوية، وأنه كان يقطع الخصم بأقل كلام، وأسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل؛ كذلك مناظرته لصالح عبد القدوس وإبطال قوله بامتزاج النور والظلمة؛ وإلزامه أن يكونا متمزجين متباينين إذا لم يكن هناك معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما^(٢). كذلك يذكر الحياط رأى النظام في هدم القول بالاثنتين؛ ومعارضته إياهم بذكر من يقول الكذب ثم يندم، فهل كان الندم من النور وهو لم يفعل فيكون كاذباً والكذب شر لا يكون من النور، وإن كان من الظلمة فقد صدقت والصدق خير؛ فقد كان من الظلمة كذب وصدق؛ فيكون من الشيء الواحد شيان مختلفان^(٣).

ورد النظام على المناينة التي زعمت أن النور والظلمة مختلفان متضادان في أنفسهما وأعمالهما وأن جهات حركاتهما مختلفة؛ قال لهم إبراهيم. فإذا كان على ما وصفتهم فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما وأعمالهما وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما - وذكر الحياط رد النظام على الديصانية وأهل الطوائع^(٤)؛ وكذلك ما ذكره القاضي عبد الجبار في المغنى الجزء الخامس من ردود المعتزلة على الثنوية.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ٢١.

(١) الماتريدي: التوحيد ١٧٢-١٧٤.

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ٢٧.

(٤) الحياط: الانتصار ٣٠، ٣١.

حقيقة أننا نجد هذه الأدلة عند الماتريدى، ولكنها لا تمثل إلا نسبة ضئيلة من أدلة الماتريدى الكثيرة التى أوردها، فالماتريدى لم يقف عند هذه الأدلة بل أضاف الكثير من الأدلة التى لا نجدها عند المعتزلة، ومن الصعب أن نحدد بدقة مدى تأثير الماتريدى بأدلة المعتزلة وردودها على الثنوية، لضيق ما كتبه المعتزلة الأوائل؛ لكن هذا لا يمنع القول بتأثير الماتريدى، ولكنه تأثير محدود؛ فمن الثابت أن الماتريدى لم يكن مجرد ناقل لرود المعتزلة، بل كان أيضاً ناقداً لهذه الردود، فلقد نقد ابن شبيب لإجابته بالأصلح على التساؤل عن تخصيص وقت للمخلق دون وقت: ونقده لقوله بأنه لا يقال إن الله لم يزل خالفاً حتى لا يودى ذلك إلى قدم المخلوقات؛ وكذلك مناقشة ابن شبيب فى حدوث الأجسام - ونقده لرد النظام على السمنية، ونقده لجعفر بن حرب فى رده على الثنوية واستخدامه للدليل الذى سبق للنظام أن قال به وهو بأن من قتل آخر ظلماً ثم اعتذر وأقر بالإساءة، فيكون ذلك خيراً، فلو كان الفعل الأول من النور، يكون النور كاذباً؛ ويأتى منه الشر؛ ولا يكون من الظلمة لأنها شر، لا يتأتى منها خير، والاعتذار خير؛ ويرى أن هذا الرد وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا يستقيم على رأى المعتزلة؛ لنسبتهم الأفعال للمخلق وأن الله لا يخلق الشرور والمعاصى فهى من العبد، ولكنه يستقيم مع القول بنسبة كل الأفعال خيراً وشرّاً إلى الله، وأنه خلق جوهر الخير^(١)، على أن هذا الاعتراض من الماتريدى لا ينصب على الدليل ذاته، بل ينصب على مدى اتساق هذا الدليل على مذهب المعتزلة فى رأيه.

وجملة القول إننا نرجح تأثير الماتريدى واستفادته برود المعتزلة على الثنوية، ولكن هذا التأثير محدود؛ وأن أدلة الماتريدى لا تخلو من الجدة والابتكار، كذلك نجد أدلة الماتريدى تتردد عند الباقلانى الأشعرى والقاضى عبد الجبار المعتزلى^(٢).

ويعتبر كتاب التوحيد من أقدم المراجع التى فيها ذكر الفرق غير الإسلامية والتى كانت منتشرة فى البيئة التى كان فيها الماتريدى، وكان لها أتباع حتى بعد وفاة الماتريدى^(٣).

(١) الماتريدى: التوحيد ١٦٩، ١٧٠.

(٢) الباقلانى: التمهيد ٦٢ القاضى عبد الجبار - المغنى ج٥/ ٢٢٥ وما بعدها.

(٣) ابن النديم: الفهرست ٤٧٢، ٤٧٥.

٣- أدلة وحدانية الله تعالى: اتفق المسلمون على القول بوحداية الله تعالى واختلفوا فى طرق إثبات ذلك، فاعتمد المتكلمون على دليلهم المشهور، وهو دليل التمانع، وهو مبنى على الخلاف بين الإلهيين، فالأشعرى يقول إن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدًا منهما، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيى إنسانًا وأراد الآخر أن يميتة لم يخل أن يتم مرادهما جميعًا أو لا يتم مرادهما. أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعًا لاستحالة كون الجسم حيًا وميتًا فى وقت واحد، وإن لم يتم مرادهما جميعًا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلهًا، وإذا تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراد منهما والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا^(١) وبني المعتزلة دليلهم فى التمانع على أساس أنه لا يجوز أن يكون مع الله قديم ثان، لأن القديم قديم لنفسه، وإن شاركه فى كونه قديمًا، فيجب كونه مثلاً له ومن حق المثلين، إذ استحق أحدهما صفة لذاته، أن يستحقها الآخر، وإلا أوجب ذلك كونه مثلاً له مخالفاً له^(٢).

ولقد احتل دليل التمانع مكانة خاصة عند المتكلمين ولا سيما أوائلم، فالمازى ينكر على المعتزلة صحة دليل التمانع على مذهبهم لقولهم بقدرة العبد على الفعل، فهم بذلك يقولون بأكثر من فاعل^(٣)، ونجد اتهاماً من المعتزلة لأهل السنة بأنه لا يصح دليل التمانع على مذهبهم، وذلك لقولهم: بأن القدرة مع الفعل، وأن خلوها منه يستحيل، لم يستقم لهم القول بأن الممنوع قادر، وإذا كان ذلك قولهم، فاستدلّاهم على التوحيد بدليل التمانع يجب أن لا يصح، لأن أحدهما إذا منع الآخر خرج بكونه ممنوعاً من كونه قادراً، وخروجه من كونه قادراً، يحيل وقوع التمانع بينهما، لأن التمانع إنما يصح بين القادرين، وكذلك إن امتنع عليهما جميعاً إيجاد الفعل، فيجب أن يوجب ذلك خروجهما جميعاً من أن

(١) الأشعرى: اللمع: تحقيق د. غرابية ٢٠ وأيضاً الشهرستانى، نهاية الإقدام ٩٢ وما بعدها.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى ج١/ ٢٦٧ وما بعدها.

(٣) المازى: التوحيد ٩٠ وأيضاً أبو المعين النفى تبصرة الأدلة ٥٠.

يكونا قادرين وذلك يحيل التمانع^(١)، وهذا يشير إلى مكانة الدليل عند كل فريق وتمسكه به وإنكاره على الفريق الآخر.

إلا أن دليل التمانع قد تعرض لنقد ابن رشد ولنقد أواخر المتكلمين، فذكر ابن رشد أن هذا الدليل يقوم على الاختلاف بين الإلهين على قياس الخلاف بين المريدين في الشاهد، لكنه يجوز الاتفاق وهو أليق بالآلهة من الخلاف، ويرى ابن رشد أن الدليل الذي استعمله المتكلمون، هو قياس شرطى منفصل، أما الدليل الذى تقوم عليه الآية فهو قياس شرطى متصل، والمحال الذى أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم، إما لا موجوداً ولا معدوماً، وإما أن يكون موجوداً معدوماً وإما أن يكون الإله عاجزاً مغلوباً، وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد، والمحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلاً على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه بوقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسداً فى وقت الوجود، فكأنه قال لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا لوجود العالم فاسداً ثم استثنى أنه غير فاسد، فواجب، أن لا يكون هناك إلا إله واحد^(٢)، وسنرى مدى انطباق نقد ابن رشد على أدلة الماتريدى، أما عن نقد أواخر المتكلمين لدليل التمانع. فقد ذكر التفنارنى أن دليل التمانع هو حجة إقناعية فقط، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم^(٣) ونوجز أدلته فيما يلى:

أ- أدلة السمع: وهى المستمدة مما ورد فى القرآن الكريم من آيات، وما تعارف عليه الناس وتناقلوه، ففى شرحه لفاتحة الكتاب وقوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يرى أن فى اتساق التدبير واجتماع التضاد وتعلق حوائج بعض ببعض وقيام منافع بعض ببعض على تباعد بعض من بعض وتضادهما، دليل على أن مدعى ذلك كله واحد، وأنه لا يجوز كون مثل ذلك عن غير مدبر عليم^(٤)، ويؤكد هذا المعنى فى

(١) الفاضى عبد الجبار المغنى: ج٤/ ٣٤٤.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة: ١٥٧-١٥٩ أيضاً د. عاطف العراقي المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ٨٠-٨٥.

(٣) التفنارنى: شرح العقائد النسفية ٦٣.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٢.

موضع آخر مبينا استحالة أن يكون المدبر اثنين، معرضا لاحتمال الاختلاف بينهما، ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] أنه خلق السموات وجعل فيها منافع، وخلق الأرض وجعل ما فيها منافع للخلق، ثم جعل منافع السماء متصلة بمنافع الأرض، وإخراج ما فيها من النبات، والماكول والمشروب والملبوس، يدل اتصال منافع أصحابها بالآخرة وتعلقها به دل على أن منشؤها واحد لأنه لو كان من اثنين لكان إذا قطع هذا وصل الآخر، وإذا وصل هذا قطع الآخر فإذا لم يكن، ولكنه اتصل، دل أنه فعل واحد، وكذلك يدل اختلاف الليل والنهار على خالقهما واحد لأنه لو كان خالقهما اثنان لكان إذا أتى هذا بالليل منع الآخر النهار، وإذا أتى أحدهما بالنهار منع الآخر الليل، ثم إن الليل والنهار يصير بمجىء الآخر مغلوبًا، فلو لا أن كان ثم لغير فيه تدبير ولا ما احتمل أن يكون مغلوبًا بعد أن كان غالبًا فدل أن لهما محدث وأنه واحد^(١)، والماتريدي هنا يعرض صور الاختلاف بين الإلهين وهو دليل التمانع المشهور عند المتكلمين.

ويقول الماتريدي: إننا إن لم نقل بأن الكل لواحد لم يحتمل القول منا لعدد، إذ لم يقدر واحد منهم على إفراد الذى منه بآد يدل عليه، أى لم يستطع واحد منهم أن يظهر ما يدل عليه وما يعلم به، وبذا يفسد العالم جميعًا لجهل الأصل الذى كل أنواع العلم وفروعه به^(٢).

ويؤكد الماتريدي فساد القول بالعدد لأن العدد لا نهائى، ولو احتمل أكثر من الواحد لاحتتمل أعدادًا لا متناهية، ووجب من ذلك عوالم لا نهائية وذلك لأن المحدثين لها لا نهائيون، ويؤكد هذا المعنى فيقول: «اتفاق القول على أن الواحد اسم لابتداء العدد والعظمة والسلطان والرفعة وما جاوز ذلك لا يحتمل غير العدد والأعداد لا نهاية لها من حيث العدد، وفى تحقيق ما يعد يخرج عن النهاية العدد، فيجب أن يكون العالم غير متناه، إذ لو كان من كل منهم شىء واحد، فيخرج

(١) الماتريدي: تاويلات أهل السنة ج١/ ٨٨.

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٦٧.

الجملة عن التناهي بخروج المحدثين وذلك بعيد^(١). وهذا الدليل نجد أساساً له عند الكندى من قبل الماتريدى، إذ ذهب الكندى إلى ضرورة أن الفاعل واحد لأنه لو كان أكثر من واحد لكانوا مركبون، والمركبون لهم مركب، لأن مركبا ومركبا من باب المضاف فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول. وإن كان كثيراً وفاعل الكثير كثير دائماً وهذا يخرج بلا نهاية وقد اتضح بطلان ذلك، فليس للفاعل فاعل فإذاً ليس كثيراً بل هو واحد غير متكرر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً^(٢) أى لو كان أكثر من إله لخرج ذلك بلا نهاية، ولخرجت أفعالهم بلا نهاية لأنهم جميعاً يتصفون بأنهم فاعلون، والماتريدى يعتمد فى دليله هذا على فكرة تنهى العالم، فلو كان العالم لأعداد لا متناهية لكان أيضاً لا متناهياً، ولكنه متناه ولإله واحد لا متناهى وليس لأعداد لا متناهية.

ويقدم الماتريدى دليلاً آخر، وهو أن أحداً لم يدع الألوهية وإرسال الرسل وأنه لو كان أكثر من واحد، لتناقض الرسل، وأظهر كل منهم من الآيات ما يكذب الآخر، ويقول الماتريدى فى ذلك: لم يذكر عن غير الإله، الذى يعرفه أهل التوحيد دعوى الإلهية والإشارة إلى أثر فعل منه يدل على ربوبيته... وأيضاً مجيء الرسل بالآيات التى يضطر من شهدها أنها من فعل من لو كان معه شريك ليمنعهم عن إظهارها، إذ بذلك إبطال ربوبيتهم وألوهيتهم، فإذا لم يوجد ولا منعوا عن ذلك، مع كثرة المكابرين لهم والمعاندين ممن أحبوا الإبصار لهم فى إظهار آياتهم لوجدوا - فثبت أن ذلك إنما سلم للرسول، لما لم يكن الإله الحق والخالق للخلق غير الواحد القهار، قهر كل متعنت مكابر عن التوحيه فضلاً عن التحقيق^(٣).

ب- دلالة العقل: لو كانا إلهين لاختلفا فى الإرادة ويحاول كل واحد منهما منع نفاذ مشيئة الآخر وقهره، وما يريد أحدهما إيجاداً يريد الآخر إعدامه، وكذلك

(١) الماتريدى: التوحيد ١٩.

(٢) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية ج١/ ٢٠٧.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٠.

الإبقاء والإفناء، وفي ذلك تناقض وتناف فدل الوجود على محدث العالم واحد، ويستشهد الماتريدي بالأمر المتعارف بين الملوك، من قهر الملوك لمنافسهم حتى يتم لهم الملك «وما كان الأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع في قهر أشكالهم ليكون الملك القاهر، ومنع كل منهم غيره من إنفاذ حكمه، وإظهار سلطانه ما استطاع، فإذا لم يكن بل نفذ سلطان العزيز الحكيم ثبت أنه الواحد - وهذا تأويل قوله تعالى ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا الْأَبْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، والاول على ما أودع قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] (١). أى أن وجود أكثر من إله يجعلهم يتنازعون فيما بينهم، ويحاول كل منهم أن يكون له السلطان وقهر غيره، ولو كان أكثر من واحد لقصد العالم، ولكن العالم ليس فاسداً، وهذا يدل على أنه واحد.

ويذكر الماتريدي أنه لو كان أكثر من واحد ما احتمل وجود العالم إلا بالاصطلاح، وفي ذلك فساد الربوبية، إذ أن «وجه الاصطلاح يدل على العجز والجهل، مع لو كان كذلك لم يكن الأمر لواحد في نسبة الخلق وتحقيقه له إلا من حيث يقهرهم، ويدخلهم تحت قدرته وصنعتة» (٢)، أى أن فعل العالم لا بد أن ينسب إلى واحد، ينفرد بالخلق، وهذه النسبة لا تكون إلا من حيث قدرته على قهر غيره وإبطاله فإن القول بأكثر من واحد لا يخلو «من أن كل واحد منهم يملك إفناء غيره أولاً، أو يملك الواحد خاصة فإن كان الأول أو الثانى لحقهما العجز، مع ما فيه من الجهل بتقدير الإهلاك بالخيال إن لم يكن بالقوة وإن قدر الواحد بطل غيره، لما لا يتركه يعاديه في ملكه وينازعه في ربوبيته وله قدرة تصفية الملك له، وبعد فإن العاجز الجاهل أحق أن يكون عبداً مربوباً دون أن يكون رباً ملكاً» (٣).

والقول بإله آخر مع الله، يعنى أنه لا بد أن يظهر كل منهما حكمته ليعلم قدرته «فإذا لم يفعل بأن الله هو المتوحد بالالوهية، والمتفرد بالربوبية؛ وذلك معنى قوله:

(١) الماتريدي: التوحيد ٢٠. هذا الدليل نجده عند الرازي من بعد الماتريدي انظر د. فتح الله خليف الرازي ٧٧، ٧٨.

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٤٠.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢١.

﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وكذلك قوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ [الرعد: ١٦]، فالشركة تدل على العجز والجهل، ثم لا يخلق من قدرة كل واحد منهما على غيره فى منع ما يروم العقل بغيره، ويريده أولاً، فيكون فيهما إمكان خروج كل عن القدرة وتحقيق عجز وذلك يسقط الربوبية أو يقدر الواحد خاصة فيكون الرب^(١) فالقول بأكثر من إله يؤدى إلى التنازع والخلاف، ومحاولة كل منهم أن يكون له الملك، وهذه صورة لدليل التمانع وحدث الخلاف بين الإلهيين.

جـ - الاستدلال بالخلق: فى هذا المجال يقول الماتريدى بأساس آخر لدليل التمانع، وصورة جديدة لهذا الدليل، وهى تعتمد على ما فى العالم من اتساق ونظام وهذا الاتساق والنظام لا يكون من فعل أكثر من مدبر واحد، فلو كانا اثنين لاختلفا فى تغيير العالم، وفسد العالم لكن العالم ليس بفساد، ويقول الماتريدى: «إنه لو كان أكثر من واحد لتقلب فيهم التدبير نحو تحول الأزمنة من الشتاء والصيف أو تحول خروج الإنزال ومنعها أو تقدير السماء والأرض أو تسيير الشمس والقمر والنجوم أو أغذية الخلق أو تدبير معاش جواهر الحيوان، فإذا دار كله عن سلك واحد ونوع من التدبير واتساق ذلك على سنن واحد، لا يتم بمدبرين، لذلك لزم القول بالواحد^(٢)»، فالاتساق والنظام فى العالم لا يكون إلا بتدبير واحد، وعدم التفاوت فى الخلق، على ما بينها من اختلاف «ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت، على ما فى الأجناس من اختلاف وتباعده، وهذا يدل على أن الذى جمع الكل ونظم معالم واحد، بل إن الشيء الواحد يكون طيعاً من وجه وخبيثاً من وجه» وعلى ذلك أحوال الأشياء أنها ليست على نفع بكل حال أو ضرر بكل حال، ثبت أن مدبر ذلك كله واحد^(٣).

خلاصة القول: إن الماتريدى قد أقام دليل التمانع على أساسين، الأساس الأول يقوم على احتمالات الخلاف بين الإلهيين، والأساس الثانى ما فى العالم من اتساق

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢١.

(١) الماتريدى: التوحيد ٢١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٢.

ونظام لا يصدر عن اثنين أو أكثر، بل يصدر عن واحد، ولو كان لأكثر لكان العالم فاسداً، ولكن العالم ليس بفساد، ولقد أوجز الماتريدى الأساسين وصاغهما عن طريق إثبات فساد أكثر من واحد، وذلك بالنظر لأحوالهم فالربوبية وأفعالهم، فالأحوال هي أن يكونوا فى جميع معانى الربوبية سواء، فيكون فى ذلك تدافع وتمانع، مع ما كان ذلك صفة فرد سموه عدداً، أو تختلف فيكون الإثم لها أحق بالربوبية، وأما الأفعال فما ذكرت من اتساق جميع العالم مع تناقض الطبائع وتصادها صارت كأنها أشكال فى قوام بعض لبعض وكون بعض لبعض عونا وناصراً فى البقاء وإن كانوا بالوجه الذى ذكرت ثبت أن ذلك التآلف مع التضاد لا يحتمل إلا بمدير حكيم عليم لطيف لا يتنازع فى التدبير، ولا يخالف فى التقدير^(١)، وبذا يكون الماتريدى لم يقتصر على صورة الخلاف بين الإلهيين فى دليله للتمانع، ويكون بذلك قد نجح من النقد الذى وجهه ابن رشد إلى دليل التمانع، والذى سبق الإشارة إليه وانتهى إلى ما انتهى إليه ابن رشد فى صياغة دليل التمانع.

وأدلة الماتريدى على الوحدانية مستمدة من النظر فى أحوال العالم وما فيها من اتساق ونظام، والاستدلال بآثار الخلق على الخالق ووحدانيته، وهو منهج قرآنى، اعتمد فيه الماتريدى على الآيات القرآنية التى تنبه إلى لفت الأنظار إلى ما فى الكون من دلائل القدرة العجيبة والحكمة والنظام على وحدانية الله، وهو يمتاز عن مسلك عامة المتكلمين فى قصرهم دليل التمانع على احتمالات الخلاف، ويوافق منهج الكندى، وابن رشد من الفلاسفة ويخالف منهج الفارابى وابن سينا.

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٢.

صفات الله تعالى وأفعاله

• القسم الأول: الصفات.

• القسم الثاني: أفعال الله تعالى.

القسم الأول

الصفات

أولاً، معنى الصفة

الصفة كما يعرفها الجرجاني أنها «الاسم الدال على بعض أحوال الذات وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وغيرها»^(١) ولكن هل الصفة مجرد إطلاق الاسم، أى لها معنى مجازى فحسب، أم أن لها معنى حقيقى؟ ولقد اختلفت المواقف فى ذلك فموقف الأشاعرة كما يوضحه الباقلانى بأن الصفة هى الشئ الذى يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذى هو النعت الذى يصدر عن الصفة^(٢) فهى بذلك لها معنى حقيقى، أما المعتزلة فالصفة هى مجرد وصف الواصف وأنها تعنى نفى الضد^(٣).

أما موقف الماتريدى فيعارض موقف المعتزلة ممثلاً فى رأى الكعبى الذى يقول إن الصفة هى وصف الواصف. ويقول الماتريدى إنه لو كانت الصفة فى الحقيقة وصف الواصف لبطل قول الخلق بأن الخلق أعيان وصفات ويبطل القول فى الاجتماع أو الحركة أو السكون، التى لا تخلو الأعيان عنها فى إثبات حديدها، إذ هى تخلو من وصف واصف لها^(٤) أى أن الأعيان قد تخلو من الوصف ومع ذلك فإن لها صفات ثابتة وهذا يثبت أن الصفات ليست مجرد وصف الواصف ويلزم أن الصفات غير الوصف.

ويرى الماتريدى أن تعليق الكعبى صفات الله على مجرد القول لا يجوز لأن القول حادث والله لا يوصف بحادث ولو جاز ذلك لجاز الوصف بمصلح ومفسد وخير وشرير وذلك باطل^(٥) أى أن الصفة ليست مجرد القول لأن ذلك يفتح الباب لوصف الله ولكن الله كما يرى الماتريدى موصوف بما وصف به نفسه فى الأزل.

(١) الجرجاني: التعريفات ٩٠.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٥٦ والأشعرى مقالات الإسلاميين ج١/ ٢٧٣ والقاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة «كيفية استحقاق الله للصفات» ١٨٣ وما بعدها.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٥٧٩.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٥٦.

وفى شرحه لقوله تعالى: ﴿عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢] يرى أن فى ذلك نقض قول المعتزلة أن صفات الله ليست إلا وصف الواصفين ولو لم تكن إلا وصف الواصفين لا غير لكان لا معنى لزم بعض الواصفين وحمد بعضهم ثبت أن فى ذلك صفة سوى وصف الواصفين^(١).

ويعارض الماتريدى قول من قال من المعتزلة أن الصفة هى نفى الضد فيقول: «فإن لم يكن فى قوله لم يزل سميعا بصيرا عليما إلا أنه ليس بجاهل ولا أعمى ولا أصم لكان التصريح بهذا أولى إذ هو أبعد من الشبهة، إذ قد يجوز أن يقال للشيء ليس بجاهل ولا عاجز ولا أصم ولا يجب به الوصف بقادر وعليم وسميع وبصير ولو لم يرد بذلك سوى نفى الأضداد فليقل: هو صحيح معافى على نفى الأضداد»^(٢) أى أن النفى لا يؤدى إلى تحقيق أو إثبات وليس يلزم من النفى وجود الضد، والماتريدى يرى ضرورة الالتزام بما وصف الله به نفسه والله قد وصف نفسه بصفات مثبتة ولو كان النفى يؤدى معنى الإثبات لكان التصريح به أولى - ويدلل الماتريدى على إثبات معنى الصفة، فيرى أن إن لم يحز تحقيق معنى الصفات كالوصف بالمكان وغيره لم يجز نفى ذلك فكيف تنفى الصفة إن لم يكن لها معنى حقيقى، فهو بذلك يحاول إثبات معنى للصفات وأنها ليست مجرد النفى لأن النفى لا يؤدى إلى تحقيق معنى الصفات^(٣).

والصفات فى رأى الماتريدى هى أسماء لأفعال فخرج الأفعال على حسن النظام والاحكام هى أدلة العلم بها والقدرة عليها لا أنها أدلة من ليس بجاهل ولا عاجز وليس مجرد الوصف يعنى وجود الصفة، فالأعراض توصف ولكن لا فعل لها، والصفات أسماء عن صفات فقط لسقوط الصفات فإذا لم تحقق الصفات صيرت الأسماء ألقاب وإذا صارت كذلك فالقول بأنه لم يزل كذا كلام لا معنى له لا حالة اللقب فى الأزل^(٤).

(١) الماتريدى: التوحيد ٥١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٢٨، ١٢٩.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٣٠.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٢٩.

فالماتريدي بذلك يثبت أن للصفات معنى وأنها ليست مجرد وصف الواصف أو مجرد نفى الضد، بل لابد من أن يكون لها معنى حقيقى ثابت وليس مجازيا ولقد ارتبط تفسير معنى الصفة بالموقف من إثبات الصفات أو نفيها.

ثانياً: الموقف من إثبات الصفات ونفيها

اختلفت المواقف فى إثبات صفات الله تعالى أو نفيها ونعرض بإيجاز إلى موقف كل من النافين والمثبتين، فلقد امتنع جهم بن صفوان عن وصف الله تعالى بأى شئ وقال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء وهو جود وحى وعالم ومريد ونحو ذلك، ووصفه بأنه قادر وموجد وفاعل وخالق ومبت لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده^(١) والمعتزلة يقولون بنفى وجود صفات قديمة، لأن إثبات الصفات القديمة لله تعالى: هو إيجاد قدماء مع الله، فالعلاف يقول إن علم البارئ سبحانه هو هو وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته وكذلك قوله فى سائر صفات ذاته، وقال النظام إن قولى عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفى المضاد، وقال الجبائى إن الله عالم لنفسه وقادر لنفسه وقال أبو هاشم إن الله عالم لكونه على حال، قادر لكونه على حال، وزعم أن الاحوال لا موجودة ولا معدومة^(٢)، كذلك ذهب الشيعة إلى نفى الصفات والأسماء^(٣)، وأيضاً الباطنية قالوا إننا لا نقول هو موجود ولا موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز، وكذلك فى سائر الصفات لأنه ليس له اسم ذاتى والله غير موصوف ولا محدود ولا فى مكان وتوهموا أن هذا المقدار تمجيد لله عز وجل وتعظيم له^(٤)، ويوضح الفارابى موقف الفلاسفة الإسلاميين بأن واجب الوجود واحد بذاته من كل وجه فلا صفة ولا حال ولا اعتبار، فهو عقل بالفعل ومعقول

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ٢١١.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج٢/ ١٧٧ - ١٧٩ البغدادي أصول الدين ٩٢ والقاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ١٨٢، ١٨٣.

(٣) الأمدى: إبيكار الأفكار ٢٨.

(٤) الملحق: التبيين والرد على أهل الأهواء والبدع ١٤ الشهرستاني الملل والنحل ج٢/ ٢٩، ٣٠ ابن تيمية شرح العقيدة الأصفهانية، ضمن مجموعة الفتاوى المجلد الخامس ٧.

بجوهره والعقل والعاقِل والمَعقول فيه معنى واحد وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم وليس عليه بذاته شيئاً سوى جوهره^(١) وواضح تأثر الفارابى فى ذلك برأى أرسطو فى المحرك الأول وأنه واحد بسيط لا تركيب فى ذاته، وهو مختار بذاته كامل بذاته، عاقل لذاته، وهو العقل والعاقِل عالم بذاته^(٢).

ولقد ربط الأشعرى بين رأى العَلاف وأرسطو، وتأثر العَلاف بأرسطو فى ذلك فقال الأشعرى: «ذلك أن أرسطو طاليس قال فى بعض كتبه أن البارى علم كله وقدرة كله، سمع كله، بصر كله، فحسن اللفظ عند نفسه، وقال علم هو هو، وقدرة هي هو^(٣)».

أما عن موقف المثبتين للصفات فيذكر الشهرستاني أن أهل السلف والأشعرية يقولون إن البارى تعالى عالم يعلم قادر بقدرة، حى بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، مرید بإرادة، متكلم بكلام، باق ببقاء، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه، وهى صفات موجودة أزلية، ومعان قائمة بذاته، وحقيقة الإلهية هى أن تكون ذات أزلية موصوفة بتلك الصفات^(٤)، وثبت الصفات الكرامية فيقولون إن الله تعالى لم يزل موصوفاً بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة، مع استحالة وجود الأفعال فى الأزَل فزعموا أنه لم يزل خالقاً ورازقاً منعماً من غير وجود رزق، ونعمة منه، وزعموا أنه لم يزل خالقاً بخالقية فيه وقالوا إن خالقيته قدرته على الخلق... وهم قد قالوا فى إثبات الصفات حتى وصلوا إلى التجسيم^(٥). والصوفية كما يذكر عنهم الكلاباذى أجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة هو بها موصوف من العلم والقدرة وليس معنى إثباتها أنه محتاج إليها لكن معناها نفى

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ٩، ١٠ وابن سينا: النجاة ٤٠٨، ٤١٣ وابن رشد: تهافت التهافت ٣٧٢.

(٢) أرسطو: مقالة اللام منشورة فى أرسطو عند العرب ٥، ٦.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١٧٨/٢.

Titoom The muslim theology P.88- Majid Ahistory of Ielamie philosophy P13

(٤) الشهرستاني: نهاية الإقدام ١٨١ مع ملاحظة وقوع خلاف بين الأشعرية وصفه البقاء هل هو باقى بذاته أم ببقاء الأشعرى للعلم، تحقيق د. غرابه ٢٦- ٣١.

(٥) البغدادي: الفرق بين الفرق ٢٠ ود. سهر مختار- التجسيم عند المسلمين ٢١٥.

أضدادها وإثباتها في أنفسها وأنها قائمات به وليس معنى العلم نفى الجهل فقط ولكن إثبات العلم^(١).

أما موقف الماتريدي فهو يعارض القول بنفى الصفات ويهدم الأساس الذي اعتمدوا عليه في ذلك وهو أن الإثبات يؤدي إلى التشبيه ووجود قدماء مع الله ويدحض الماتريدي هذا القول مبينا أن إثبات الصفات دليله السمع وهو ما جاء به القرآن وسائر الكتب السماوية وما ذكره الرسل والقول بنفيها على أساس أنها توجب التشبيه تعطيل إذ أن إثبات الاسم لا يعنى التشابه بينه وبين المسمى والله مسمى بما سمى به نفسه موصوف بما وصف به نفسه^(٢) ويدلل الماتريدي على أن إثبات الصفات والأسماء لا يعنى التشابه لاختلاف ما في الخلق عنه فوجوده مخالف لوجود الخلق وأزليته مخالفة لحدوث الخلق^(٣) ويركز الماتريدي على إثبات مغايرة صفات الله لصفات المخلوقين وليس لصفة الله تعالى كيف ولا يجوز السؤال عن كيفية صفاته لأن السؤال عن الكيفية يحتمل وجهين أحدهما: طلب المثال له أن يكون مثلاً لشيء من الأشياء والله واحد يجبل عن الأشياء، والثاني: يحتمل كيف صفته؟ فجوابه مثل الأول أنه ليس لصفته كيف إذ هو طلب المثال وهو يتعالى عن الشبه بالذات والصفة^(٤).

ويقول الماتريدي إنه لا يعنى اشتراك الله والمخلوقين في التسمية بالصفة ونوع التشابه بينهما، وذلك لأن معنى التشابه لا يرجع إلى مجرد اللفظ بل إن التشابه يكون بين الذاتين والفعلين وهذا هو التشابه الذي نقدره في أوهامنا، وليس عن قول اللسان نقدر التشابه والأسماء والصفات غير ذلك المعنى فلا تحقق التشابه^(٥) ولقد ذهب الماتريدي في كتابه: مأخذ الشرائع إلى أن الجوهران أن يتصلان بمعنى يقوم بهما والمتمثلان من الأعراض يتمثلان بمعنى يرجع إلى ذاتهما^(٦)، وهذا يعنى

(١) الكلاباذي: التعريف لمذهب أهل التصوف ٣٥، ٣٦.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٤٤ (٣) الماتريدي: التوحيد ٢٤.

(٣) الماتريدي التوحيد ١٠٧. (٥) الماتريدي: التوحيد ٢٥.

(٦) أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة ٨٦.

كما سبق القول إلى أن التشابه يقع بين الذاتين والفعلين والله يتعالى عن الاشتراك في الذات أو الفعل، لذا لم يكن في إثبات الصفات لله تشابه بينه وبين المخلوقين، ولقد ذهب كثير من الأوائل المنقسمين إلى الفلسفة، كما يذكر عنهم أبو المعين النسفى إلى أن التشابه يقع بالاشتراك في أوصاف الإثبات دون السلب وزعموا أن لا يطلق على البارى جل وعلا، من الاسماء والأوصاف إلا ما طريقه السلب دون الإيجاب، فقالوا: لا تقول إنه موجود، بل تقول إنه ليس بمعدوم^(١)، وهذا ما عارضه الماتريدى مؤكداً أن إثبات الصفات لا يعنى إثبات التشابه.

ويلاحظ الماتريدى أن قوما ظنوا خطأ أن الوصف والتسمية يوحيان التشابه فأنكروا أن يكون لله صفة ذاتية يوصف بها أو اسم ذاتى يعرف به وظنوا أن ذلك يوجب التشابه، إذ له اسم كما كان لغيره، وقالوا: وإذا لم يجز أن يكون له موافقة فى شيء من جملة الخلق، كان أدلة تحقيق الموافقة بالاسم الذى لكل شيء أخرى، ويرد عليهم الماتريدى مبينا منهجه فى إثبات الصفات، وأنها لا تعنى التشبيه جامعا فى ذلك المنهج بين طريقة التشبيه والتثنية، والنفى والإثبات، إذ أن الأصل عنده أن لله أسماء ذاتية يسمى بها نحو قوله الرحمن، وصفات ذاتية يوصف بها نحو العلم بالأشياء، والقدرة عليها، لكن الوصف له مناء، إنما هو ما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة، إذ سبيل ذلك إنما هو عن المعروف فى الشاهد، أى أنها وسيلة لعبارتنا عما يقرب فى أفهامنا لا على أنها فى الحقيقة أسماؤه، وذلك يوجب التشابه فى القول ولو احتمل وسعنا التسمية بما لا يعنى به غيرنا تسميه، لكنه إذا كان الشاهد دليلا وبه يجب معرفته فمنه قدر اسمه على ما يقرب من الفهم بما يريد به، وإن كان الله يتعالى عن أن يكون له مثال أو شبه، ولذلك قرن اسمه بحرف النفى ليتعالى عن معانى الشبه، وهذا معنى أن التوحيد إثبات ذات ضمن نفى ونفيا ضمن إثبات، والنفى ضرورة لنفى المفهوم له من الشاهد مثل القول عالم لا كالعلماء^(٢)، والنفى بذلك عند الماتريدى لا يعنى نفى الصفة، بل

(١) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٨٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٩٣، ٩٤ وأيضا: التوحيد ٤٢.

نفى التشابه بين صفات الله وصفات المخلوقين إذ أن معنى النفى عنده أن يرفع المنفى عن الوهم والعقل، وإذا ارتفع ذلك لم يقدره، والمقصود به نفى التشابه الذى يعنى عنده الوقوع تحت قدر جوهر أو صفة أو حد، لذلك بطل معنى التشابه فى حق الله تعالى^(١)، والتشابه الواقع إنما هو تشابه فى القول، وهذا لا يعنى تشابه بين الله والمخلوق، فالماتريدى بذلك يرى أن النفى المطلق يؤدى إلى التعطيل والإثبات المطلق يؤدى إلى التشابه وآثر القول بالطريقة التى تجمع بين التشبيه والتزيه، وهى توافق المنهج القرآنى فى إثبات الصفات التى قد يوحى ظاهرها بالتشبيه مع إثبات أن الله ليس كمثله شئ. ولقد رأى ابن تيمية أن الاعتماد فى هذا الباب على مجرد نفى التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد، وذلك أنه ما من شئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز^(٢).

ولقد اتهم كل من مثبتى الصفات ونفاتها الآخر بنقضه للتوحيد، فالمثبتون اتهموا النفاة بالتعطيل، ويوجه الأشعرى هذه التهمة إلى الجهمية والمعتزلة بأنهم يزعمون أن الله عز وجل لا علم له ولا قدرة، ومنعهم خوف السيف من إظهار ذلك، فأتوا بمعناه لأنهم إذا قالوا لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا إنه ليس بعالم ولا قادر، ووجب ذلك عليهم^(٣)، واتهم النفاة للصفات أن قولهم بإثبات الصفات يفض إلى القول بتعدد الآلهة وهو ممتنع، إذ على قولهم يوجد معه قدماء فى الأزل، وأيضاً فإن الله تعالى كفر النصارى بإثباتهم الأقانيم الثلاثة، وهى الذات والعلم والحياة، فمن أثبت له ذلك وزيادة كان أولى بالكفير^(٤). ولا يخفى ما فى هذه المواقف من مغالاة ويعد عن الحقيقة.

أما موقف الماتريدى من نفاة الصفات، فإنه يبدى تسامحا أكثر من الأشعرى وتفهما لحقيقة قولهم، فلقد ذكر بأن من نفى الأسماء والصفات من الفلسفة لم يقل بالتعطيل^(٥).

(٢) ابن تيمية: الرسالة التوحيدية ٤١.

(١) الماتريدى: التوحيد ١٢١.

(٣) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة ٤١، ٤٢.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٢٥.

(٤) الأمدى: أبكار الأفكار ٢٨.

لكنه سرعان ما استثنى من ذلك التسامح المعتزلة فاتهمهم بنقض التوحيد والتعطيل وذلك لنفيهم الصفات، وذلك لأن عدم إثبات الصفات فى الأزل يؤدى إلى كون العالم من غير أن كان من الله إحداث له؛ إذ كيف يكون الله خالفاً بلا صفة الخلق وهى غير الشئ نفسه^(١).

ولكن ما هو حقيقة الاتهام الذى يوجهه كل فريق إلى الآخر ومدى صحة ذلك الاتهام يمكن القول إنه مجرد إلزام كل فريق للآخر، فإن نفى الصفات لا يقول به المسلم، إذ أن نفيها صريح الكفر لا بدعة، وليس هناك مسلم يقول إن الله تعالى لا يعلم ولا يقدر على إيجاد الممكنات وإعدامها أو نحو ذلك، وهذا هو المراد بإثبات الصفات له وهو الذى اقتصر عليه السلف^(٢)، كذلك لم يقل أحد من المثبتين للصفات بوجود قدماء مع الله، ويوضح الرازى سبب الاختلاف فى إثبات الصفات ونفيها أنه يرجع إلى مقدمتين وقفنا فى العقول على سبيل التعارض إحداهما أن الوحدة كمال والكثرة نقصان، فأدت هذه المقدمة إلى المبالغة فى التوحيد حتى انتهى الأمر إلى نفى الصفات، أما المقدمة الأخرى أن الموجود القادر على جميع المقدورات والعالم بجميع المعلومات أكمل من الموجود الذى لا يكون قادراً ولا عالماً، فصارت هذه المقدمة داعية للعقول إلى إثبات هذه الصفات، فمقصود كلا الفريقين إثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفى النقصان عنه، فالنفاة حاولوا إثبات الكمال فى الوحدانية، والمثبتون حاولوا إثبات الكمال فى الألوهية^(٣).

ونتيجة الخلاف حول إثبات الصفات لله تعالى نفيها كان الخلاف حول علاقة ذاته تعالى بصفاته.

ثالثاً: علاقة الصفات بالذات

لم يقصر المتكلمون بحثهم فى إثبات الصفات أو نفيها بل وعاهم الفضول العقلى إلى البحث فى علاقة صفاته تعالى بذاته، فهل الصفات هى الذات أم شيئاً آخر سوى الذات، قال المثبتون للصفات إن هذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه

(١) الماتريدى: التوحيد ١٢٨.

(٢) المقبلى: العلم الشامخ ٧٠٧ وأيضاً زهدى جاد الله، المعتزلة ٦٧.

(٣) الرازى: لوازم اليينات ٣٣.

وهي صفات أزلية ومعان قائمة بذاته، لكنها ليست هي الذات، ولا هي غير الذات، وعبروا عن ذلك بقولهم لا هي هو ولا هي غيره^(١)، وقال نفاة الصفات أن الصفات ليست شيئا سوى الذات، فهي عين الذات أو أحوال للذات، ولقد أثار قول المثبتين أن الصفات لا هي الذات ولا هي غير الذات اعتراض المعتزلة لأن الشيء إذا استحال أن يقال إنه ليس هو الآخر فيجب أن يكون هو لأنه لا واسطة بين هذين كما لا واسطة بين الوجود والعدم والحدوث والقدم^(٢)، ولقد تردد نفس الاعتراض عند ابن حزم الذي رأى في هذا القول تناقض واضح^(٣)، وعلى كل فلفقد سبق الإشارة إلى رأى المثبتين والنافين.

ويحاول المثبتون تفسير قولهم لعبارة الصفات ليست هي الذات ولا هي غير الذات، فيذكر الغزالي أن معناها أننا إذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردنا إذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات، قد أدخلوها عن صفات الإلهية، كما لا يقال الفقه غير الفقيه. ويد زيد غير زيد، لأن البعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم، فيد زيد ليس هو زيد، ولا هي غير زيد، بلا كلا اللفظين محال، وهكذا كل بعض فليس غير الكل، ولا هو بعينه الكل^(٤)، أما على القارى فيفسر هذه العبارة معتمدا على التفرقة بين الوجود الذهني والوجود العيني، فيقول إنها لا هو بحسب المفهوم الذهني ولا غيره بحسب الوجود الخارجى، فإن مفهوم الصفات غير مفهوم الذات، إلا أنها لا تغايرها باعتبار ظهورها فى الكائنات^(٥)، وتلك صعوبات تثيرها مثل هذه الأبحاث التى لا سبيل للعقل إلى إدراكها.

أما بالنسبة لموقف الماتريدى، فقد سبق الإشارة إلى معارضته المعتزلة لنفيهم الصفات وقولهم بنفى الصفات، يعنى أنها ليست شيئا سوى الذات وليس لها

(١) الباقلانى: التمهيد ٢١٣، ٢١٤ والشهرستانى: نهاية الإقدام ١٨١.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ٢، ١٧٧-١٧٩ القاضى عبد الجبار المغنى ج ٧/ ١٢٦.

(٣) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل، ج ١ / ١٢٦.

(٤) الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد، تحقيق د. عادل العوا ١٥٥.

(٥) على القارى: شرح الفقه الأكبر ٢٤.

معنى زائد على الذات، والماتريدى يرى أنه إذا نفينا عنه تعالى الصفات لم يجز القول بإثبات الذات إذ أنه لا سبيل إلى إثبات غير تحقيق الصفات^(١). وهذا يشير إلى أن المهم هو إثبات الذات وتحقيق الصفات لها. ولقد اعترض الماتريدى على قول المعتزلة أن الله عالم قادر بذاته لأنه قولهم لا يصح على مذهبهم القائل بأن قدرته تعالى تزول بإقدار العبد، وهذا وصف القادر بقدرة^(٢)، ويلاحظ أن نقد الماتريدى يتعلق بمدى اتساق هذا القول مع مذهب المعتزلة، ولقد قال الماتريدى إن الله بذاته قادر، وبذاته جواد، وبذاته عالم^(٣)، وجاء فى شرح الفقه الأكبر المنسوب للماتريدى أنه يجوز القول بأنه عالم بذاته، وكذلك فى جميع صفاته الذاتية، وأما فى صفاته الفعلية فلا يجوز أن يقال خالق بخلق لتمكن اختلاف أصحاب الأهواء فيه لكى لا يقع فى الشبه، واختلف مشايخ سمرقند اهتزازاً عن هذا أيضاً وقالوا عالم هو وله علم وموصوف به فى الأزل، ومتكلم وله كلام وهو موصوف به فى الأزل، وقادر وله قدرة وهو موصوف بها فى الأزل، وقالوا لأن الباء توهم الآلة كما يقال قاطع بالسكين وضارب بالسيف^(٤)، فهل يعنى هذا أن هناك تناقض فى رأى الماتريدى وأنه يقول بنفى الصفات، وتجد لدى الماتريدية من بعده تفسيراً لذلك الموقف، فأبو المعين النسفى يقول إن الماتريدى لا يريد بذلك نفى الصفات لأنه أثبت الصفات فى جميع مصنفاته وأتى بالدلائل لإثباتها ودفع شبه الخصوم على وجه لا يخلص للخصوم عن ذلك غير أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة وأن ذاته تعالى ذات يستحيل أن لا يكون عالماً^(٥)، وإلى ذلك ذهب أيضاً البياضى وقال إن قول الماتريدى عالم بذاته قادر بذاته تنصيصاً على دفع وهم المغايرة والاحتياج إلى بقاء مغاير لبقاء الذات^(٦)، فهما يقصدان أن الماتريدى يريد

(١) الماتريدى: التوحيد ١٢٩، ١٣٠.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٣ مع ملاحظة أنه ليس كل المعتزلة يقولون بزوال قدرة الله تعالى بأقدار العبد، انظر الأشعرى مقالات الإسلاميين ج ١/ ٢٧٤.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١٣٥. (٤) الماتريدى: شرح الفقه الأكبر ٢٢.

(٥) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ١٥٤.

(٦) البياضى: إشارات المرام ١٣٦.

أن يثبت مغايرة العلم الإلهي للعلم الإنساني الذي يحتاج إلى آلة يعلم بها وليس كذلك العلم الإلهي - فالله عالم بذاته أى فى غير حاجة إلى آلة يعلم بها. ويذكر البزدوى رأى الماتريدى فى إضافة الصفة إلى الله، ويقول إن الصفة تضاف إلى الله تعالى والله تعالى لا يضاف إليها لا يقال عالم يعلم لكن يقال عالم بالعلم^(١)، وهذا التفسير أيضا يقوم على إثبات مغايرة صفات الله عن صفات المخلوقين.

وفى شرح الفقه الأكبر المنسوب إلى الماتريدى، يقول الماتريدى: «ثم المذهب الصحيح موصوف بجميع صفاته فى الازل ذاتية أو فعلية وأن صفته لا هو ولا غيره على معنى أنه لا يزايله كون الشيء لا هو عين الشيء ولا غيره، ولم يزد به الشيئية وإنما أردنا به لطف الكلام^(٢) فهو لا يرى إثبات غيرية الصفات لله أو إثبات أنها عين الذات وإثبات الغيرية يوجب فى رأيه إثبات الحدوث لله لأن كل الأغيار لله خلق على ما روى فيه سمع أو لا ثبت أن القول بالغيرية يوجب لله الحدث^(٣)، ولقد سئل الماتريدى عن معنى لا هو ولا غيره، فقال عن ذلك إنها صفات لا مجاوزة عن هذا^(٤)، ومعنى هذا أنه يتوقف وقال إنه يجوز الوقف فى الصفات، فيقال ليست فى الله ولا هى غيره ويكون وقفا عن علم وهو حق^(٥) وهذا يشير إلى ميله إلى التسليم بإثبات الصفات دون البحث بالتفصيل والتدقيق فى ذلك والتفسير الذى قدمه الماتريدى لقول الماتريدى أن الله عالم بذاته لا يعنى نفى الصفات إنما يعنى نفى تشابه صفات الله بصفات المخلوقين تفسير صحيح، ويمكننا أن نضيف أن هذا القول لا يمثل تناقضا فى رأى الماتريدى ولكن يشير إلى عدم ميل الماتريدى للخوض فى البحث فى الصفات والتعمق فيه والدخول فى تفصيلات وتفريعات ليست لها أهمية فضلا عن قصور العقل عن إدراك حقيقتها وهذا يتفق مع منهجه الذى يرى أن العقل لا يدرك حقائق الأشياء فكيف يدرك العقل حقيقة الصفات الإلهية، فالعقل عاجز عن إدراك ذلك ولا يقضى بالقطع فى هذه المسألة وليس المهم عنده إثبات أن الصفات عين الذات أم غير الذات بل المهم

(١) البزدوى: أصول الدين ٣٤.

(٢) الماتريدى: شرح الفقه الأكبر ٢٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٦٩.

(٤) الماتريدى: شرح الفقه الأكبر ٢٢.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٥٥.

من إثبات الصفات تحقيق معناها وفهم المراد منها وأن الغرض من الإثبات هو نفي التعطيل فالأصل عنده، أن الوصف بالكلام والعلم والفعل الحر عليه والوصف بالبراءة عن الآفات والتعالى عن العيوب وهو كذلك فى الأزل مع ما لو كان بغيره خالقا متكلماً رحماناً يجوز أن لا يصير كذلك^(١).

وموقف الماتريدى قريب من موقف ابن رشد الذى نقد المتكلمين فى ذهابهم بعيداً عن مقصد الشرع فى البحث فى الصفات وهل هى نفس الذات أم غير الذات ورأى أنه الذى ينبغى أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلاً^(٢).

ولقد لاحظ أحد الباحثين المعاصرين أن موقف الماتريدى قريب من موقف السلف وأنه كان باستطاعة الماتريدى أن يخطو خطى فى اتجاه مذهب السلف، فيعترف بأن التعمق فى بحث الصفات يقضى إلى بدعة المعتزلة والأشاعرة أى إلى التساؤل عن الصفات أمى الذات أم زائدة على الذات وبأن مذهب السلف هو المذهب السليم لأنه مقر بوجود الصفات لا يبيح الخوض فيها على نحو يقضى إلى التشبيه الساذج أو الغلو فى تحديد الصفات، هذا الغلو المقرط ولو كان عن طريق التنزيه الخالص^(٣)، وفى الحقيقة أن الماتريدى لم يتحرر كلية من الخوض فى الخلافات والمناقشات التى أثارها من سبقوه من المتكلمين فى الصفات، إلا أننا نلتمس له بعض العذر، وذلك لأن المفكر مرتبط بما يثار فى عصره من مشاكل فكرية، فوظيفة الفكر استخراج المبادئ النظرية لأحوال العصر وكل فكر، إنما يعكس أحوال عصره، فليس الفكر مقطوع الصلة بروح عصره وما يثار فيه من مشاكل، ولقد شغلت مسائل التوحيد وخاصة الصفات المجتمع الإسلامى آنذاك ولم تكن تثار بمثل هذا القدر من الاهتمام فى عصر السلف، فكان من الطبيعى أن تجدد لدى الماتريدى انعكاساً لتلك المشاغل الفكرية التى سادت عصره وعصر

(١) الماتريدى: التوحيد ٥١.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ١٦٦.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ١٦٦، ١٦٧.

سابقه، وهو لم ينفرد بإثارة تلك المشاكل والخوض فيها بل انفرد بالميل إلى عدم التوسع فيها والخوض فيها بقدر، ولقد ظهر ذلك جليا في رأيه في تقسيم الصفات وقدمها وحدوثها، وهذا ما سوف نتناوله.

رابعاً: تقسيم الصفات وقدمها وحدوثها

يشرح الرازي تقسيم المتكلمين لصفات الله تعالى فيقول: «صفات الله تعالى على ثلاثة أقسام: صفات ذاتية، وصفات معنوية، وصفات فعلية، أما الصفات الذاتية فالمراد منها الألقاب الدالة على الذات كالموجود والشئ والقديم، وربما جعلوا الألفاظ الدالة على السلوب من هذا الباب كقولنا: واحد وغنى وقُدوس وأما الصفات المعنوية، فالمراد بها الألفاظ الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا: عالم قادر حى، وأما الصفات الفعلية، فالمراد بها الألفاظ الدالة على صدور أثر من الآثار عن قدرة الله تعالى^(١)، ولقد حدث خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في صفات المعاني، وهى الصفات المعنوية المشتقة من صفة المعنى، وهى الحال الثابتة للذات معللة بعلة وهى سبع - القادر العالم الحى المريد السميع البصير المتكلم - وسوف نشير إلى موقف كل من المعتزلة والأشاعرة في الخلاف في قدم وحدوث الصفات.

المعتزلة: نعتمد في ذكر آرائهم على ما ذكره الماتريدى على لسان الكعبي وتقسيمه الصفات إلى صفة ذات وصفة فعل، فيقول الكعبي: «ما احتمل اختلاف الحال والشخص فهو صفة الفعل نحو القول يرزق فلانا ويرحم فى الحال ولا يرحم فى حال. وكذلك الكلام ومثله فى الأشخاص، ومثله فى القدرة والعلم والحياة لا يحتمل فهو صفة ذات، وقال: كل ما يقع عليه القدرة فهو صفة الفعل نحو الرحمة والكلام، وما لا يقع عليه فهو صفة الذات نحو أن لا يقال أيقدر أن يعلم أو لا؟ ثم يسأل عن صفة الذات أنه لا يجب الوصف بضده؟ قال: لأنه يرجع إلى ذاته وذاته غير مختلف وذلك يوجب الاختلاف، ثم قال: وإذا كان ذاته غير

(١) د. محمود قاسم: مقدمة تحقيق مناهج الأدلة لابر رشد ٤٤.

(٢) الرازى: لوامع البيانات. شرح أسماء الله والصفات ٩٢.

مختلف لم يجز الاختلاف ما بقيت نفسه كالشيء الذى يجب لعله يدوم بدوامها^(١) فصفات الذات عند المعتزلة هى العلم والقدرة والحياة لأنها لا تحتل الاختلاف ولا تقع عليها القدرة، أما صفة سميع وبصير، فإن فيها خلاف بين المعتزلة بقول القاضى عبد الجبار، فعند شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك المدركات، وأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا. وأما عند شيوخنا البغداديين هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها وليس له بكونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا^(٢)، والمعتزلة تقول إن الصفات الذاتية ليست غير الذات ولا تصفها بالقدم، أما دون ذلك من الصفات فهو صفات أفعال كالإرادة والكلام والخلق ونحو ذلك وهى حادثة لا فى محل، يقول القاضى عبد الجبار: واعلم أن مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا فى محل^(٣).

الأشاعرة: سبق الإشارة إلى تقسيم الرازى من الأشاعرة للصفات والصفات الذاتية عند الأشاعرة كما يذكرها البغدادى معبراً عن رأى الأشاعرة فيقول: «وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حى بحياة، وقادر بقدرة وعالم بعلم ومريد بإرادة وسماع بسمع لا بأذن وبأبصر ببصر هو رؤية لا عين، ومتكلم بكلام، لا جنس الأصوات والحروف، وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة^(٤)، أما الصفات الفعلية المشتقة من أفعاله كالخالق والرازق والعاقل، ونحو ذلك فهذه الصفات هى أفعال الله تعالى، وهى محدثات من صفات أفعاله، ولم يكن موصوفاً بها قبل وجود أفعاله^(٥).

ويلاحظ اتفاق المعتزلة الأشاعرة على تقسيم الصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال، وكذلك اتفاقهم على القول بحدوث صفات الأفعال، واختلفوا فى عدد

(١) الماترىدى: التوحيد ٥٥.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ١٦٨، وأيضاً الأشعرى مقالات الإسلاميين ١/ ٢٦٣.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٤٠، وأيضاً القاضى عبد الجبار المجموع فى المحيط بالتكليف ج ١/ ١٠٢.

(٤) البغدادى: أصول الدين ٩٢ - الأشعرى اللمع، تحقيق د. غرابه ٣٦ - ٤٢.

(٥) الباقلانى: التمهيد ٢١٥ وأيضاً البغدادى، الفرق بين الفرق ٣٣٨.

الصفات الذاتية، فهي ثلاثة «العلم والحياة والقدرة عند المعتزلة وعند الأشاعرة سبع إذا أضافوا إليها «الإرادة والكلام والسمع والبصر» مع خلافهم في قدم هذه الصفات وكونها زائدة على الذات أم عين الذات.

أما موقف الماتريدي: نبدأ بعرض موقف الماتريدي النقدي من رأى المعتزلة في تقسيم الصفات، وهو ينطبق أيضا على الأشاعرة، وينقد آراء الكعبي السابق ذكرها في تقسيم الصفات محاولا هدم الأساس الذى بنى عليه الكعبي آرائه في تقسيم الصفات وبيان بطلانه. فيقول إن الكعبي يقول إن صفات الذات لا تحتل اختلاف الشخصى والحال وصفات الأفعال تحتل ذلك، ويرد الماتريدي على ذلك بأنه قد يجوز الخلاف فى صفات الذات مثل قول الرجل سمع دعاء فلان ولم يسمع دعاء فلان، ويقول الرجل ما علم الله منى ذلك ويقول علم منى فى وقت كذا، ولم يعلم منى فى وقت ثم لم يجب أن السمع والعلم لا يكونان من صفات الذات، فما منع كذلك فى التكليم والرحمة^(١) أى لم لا تكون كذلك صفات الأفعال تحتل الخلاف وتكون مثل الصفات الذاتية التى تحتل الخلاف أيضا.

ويحاول الماتريدي إبطال تعريف الكعبي بأن صفات الذات لا تحتل الخلاف بأن يبين أن صفات الذات مختلفة فى الاستعمال من وجه الإثبات نحو أن يقول بالعلم فى أشياء لا يوصف بالقدرة فيها. وبالقدرة على أشياء لا يوصف بالسمع فيها وبالرؤية فى أشياء لا يوصف بالكرم فيها وبالجود والحكمة فى أشياء لا يوصف بالسمع لها ونحو ذلك مما يكثر الاختلاف به ولم يجب بها الفرق بل هو الموصوف بها فى الأزل، لم لا قلت كذلك فى جميع ما يوصف به إذ هو يتعالى عن الاستحالة والفساد وأنهما آيتان للحدث أمارتان للكون بعد أن لم يكن والله قد وصف نفسه صفات الفعل كما يقال الله رحمن رحيم، فعلى ذلك يجب أن لا نفرق بين صفات الذات وصفات الفعل، لأنه كلاهما موصوف به الله، ويبرهن أيضا على عدم التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل فيقول معارضا الكعبي أن الخلق أقسام وأنت تسمى الله عندك ببعض الخلق ولا تسميه ببعض الخلق، ثم لم يوجب ذلك اختلاف فى حق الصفة ما منع كذلك فى أمر الصفات^(٢).

(٢) الماتريدي: التوحيد ٥٢.

(١) الماتريدي: التوحيد ٥١.

ويقول الماتريدي مبطلا قول المعتزلة أن صفة الذات هي ما لا يوصف الله بضدها أنه لا يجوز وصف الله تعالى بنفى العدل، ثم لم يقل هو صفة الذات عندهم ثبت أن تقديره فاسد^(١).

فالماتريدي بذلك يعارض مبدأ تقسيم الصفات ويقول بوحدة الصفات والتسوية بين صفات الذات وصفات الفعل، ولا فرق بينهما، ويعارض القول بحدوث صفات الأفعال، والدليل على قدم صفات الأفعال أن الله يوصف بها والله لا يوصف بحدوث لأن الوصف بالغير يوجب الحاجة إلى ذلك الغير فالله يوصف بالقرب بمعنى العون والنصر والتوفيق والتشريف، ومن جهة الرحمة والإحسان والتوفيق والإرشاد لأن هذا كله وصف ذاتي له لأنه لا يخلو من أن يكون له مدح وتمجيد وتعظيم، فيكون له ذلك بغيره فيعتبر بخلقه الخلق بمدوحا متفععا، وهو الغنى بنفسه يتعالى من أن يكون له بأحد مدح أو نفع، فلذلك لا يوصف بذلك جل جلاله أي أنه لا يوصف بصفات حادثة يحققها له الغير فيوجب الحاجة إليه^(٢)، ويعتمد الماتريدي على إثباته أنه لا يجوز وصف الله بصفات حادثة أو أن وصفه تعالى لا بد أن يكون بصفات أزلية على أساس أن الوصف بالحدوث يوجب التغيير في ذات الله، فمن يزعم أنه كان غير خالق ولا رحمن، ولا متكلم، ثم صار كذلك بعد أن لم يكن ثبت به التغيير ولا يجوز أن يوجد تغيير من حيث لا تغير في ذات الفاعل في الشاهد^(٣)، فالقول بحدوث الصفات قول فاسد لأنه يؤدي إلى تغيير في ذات الله، بل يؤدي أيضا فيما ذكر الماتريدي إلى عبادة غير الله، وذلك لأن من مذهب الكعبي أن الله تعالى كان غير خالق ولا رحمن، وقدر أن يجعل ذاته خالقا ورحمانا، ويجوز أن نعبد الرحمن الخالق، فيكون على قوله قدر على أن يجعل للخلق معبودا، وذلك اسم تقع عليه القدرة فيصير في الحقيقة يعبد غير الله، وهو أيضاً من وجه هذه الأسماء محدث من حيث كانت مما تقع عليه القدرة^(٤)، ولا يكتفى الماتريدي بهذا الإلزام، بل يوجه إلزاما آخر لقول

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٠٨.

(٤) الماتريدي: التوحيد ٥٣.

(١) الماتريدي: التوحيد ٥١.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٧٥.

الكعبي بحدوث الصفات، وهو أن القول بذلك يؤدي إلى القول بأن الله خالق بالضرورة أن يسلم بقدّم الخلق فيسأل الكعبي: أيقدر الله أن لا يخلق الخلق؟ فإن قال: لا صيره خالقا بالضرورة أو بنعته، ويبطل قوله وإن قال: يقدر فيلزمه أن يجعل غير المخلوق خلقا بوقوع القدرة عليه، وفي ذلك إثبات الخلق^(١).

ويحاول الماتريدي إبطال القول بحدوث صفات الأفعال على أساس أن فعل الله غير مفعوله، ففعله قديم وهو صفته، أما مفعوله فهو حادث لا يوصف به الشيء، فيستأثر الماتريدي: ماذا يعنى الكعبي بصفة الفعل، هل يعنى الفعل نفسه وهو الخلق أم هو فعل أو غيره؟ فإن قال: الخلق قيل: لم قلت أن الخلق صفة؟ وهو صفة من؟ إذ لا صفة إلا لموصوف، فإن قال: هو صفة الله، أعظم القول بأن يجعل الخلق لله صفة، والخلق فساد وقبح وضرورة وعجز وإنجاس وخبث، وكل بصفته موصوف، وهذه الأوصاف مما يأتي كل من له عقل أن يوصف بها، فكيف يوصف بها الله؟ وإن قال: غير المخلوق لزمه القول أن المراد أن صفته هي فعل، وقد بينا ذلك، تعالى الله عن الوصف بخلقه، فثبت أن صفته هي الفعل صفة ذاته^(٢)، وفي هذا يفرق الماتريدي بين خلق الشيء والشيء نفسه، ويقول إن الخلق صفة قديمة لله وهي صفة الفعل، وهي غير الشيء المخلوق الحادث وهو المفعول، وهذا يتعلق بموضوع خلق الشيء، هل هو نفس الشيء أم غيره؟ وسوف نتحدث عن ذلك عند الحديث عن صفة التكوين.

ويدلل الماتريدي أيضا على قدم صفات الفعل بأن الله تعالى إذا لم يجز منه الفعل في الأصل ثم جاز فلما أن يكون لا يجوز لنفسه، فيجب أن يكون كذلك أبدا أو لغيره، وإذا ثبت أنه لا لنفسه يجوز غير فاعل، فهو لنفسه فاعل^(٣).

والماتريدي في هذا كله يريد أن يثبت التسوية بين صفات الذات وصفات الأفعال وأنهما قديمان دون تفرقة بينهما، وهو في هذا على خلاف رأى المعتزلة والأشاعرة الذين قالوا بحدوث صفات الأفعال، والواقع أن المعتزلة والأشاعرة حين فرقوا بين

(١) الماتريدي: التوحيد ٥٣.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٥١.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٤٦.

صفات الذات وصفات الفعل وقالوا بحدوث صفات الله وهى صفات الفعل، فقد جوزوا وقوع الحوادث فى ذات الله تعالى من حيث لا يريدون ذلك، أما الماتريدى وأتباعه فلقد نجوا من هذه الورطة إذ سوا بين صفات الذات وصفات الفعل وقالوا عن الكل أنها قديمة، ولقد ذكر الرازى أن القائلين بالحدوث منهم من قال يحدث ذلك الخلق فى ذات الله تعالى وهم الكرامية، ومنهم من قال يحدث ذلك الخلق فى ذات الله لا فى محل وهم قوم من قدماء المعتزلة^(١).

ويمكن القول إن بعض الأشاعرة قد أدرك فداحة هذا التورط فى القول بحدوث بعض صفات الله تعالى ونتائج ذلك، فذهبوا إلى آراء تقرب من رأى الماتريدى، فذهب الباقلانى فى تعريفه لصفات الفعل، وأنها هى الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضيل . . . وكل صفة كان موجودا بها قبل فعله لها غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم لأن كلامه الذى هو قوله إنى خالق رازق باسط، وهو تعالى لم يزل متكلمًا بكلام غير محدث ولا مخلوق^(٢)، فالباقلانى يقول إن وصف الله لنفسه بصفات الفعل قديم والصفة حادثة والوصف قديم، لأنه كلام الله وكلام الله أزلى، وهو فى هذا يعتمد على التفرقة بين الوصف والصفة، وهو يقرب من رأى الماتريدى، بأن الوصف لله فى الأزل، وإذا ذكر ما يتعلق بذلك الوصف، ذكر الوقت حتى لا يتوهم قدم الأشياء - وكذلك ذهب الغزالى قريبا من رأى الماتريدى فى قدم صفات الذات والأفعال مستخدما فى ذلك فكرة القوة والفعل - الأرسطية، فالسيف فى الغمد يسمى صارما، وعند حصول القطع به، وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما أو هما بمعنيين مختلفين، فهو فى الغمد صارم بالقوة، وعند حصول القطع صارم بالفعل فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يسمى اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل فإن الخلق إذا أجرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الأزل وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع السيف اسم الصارم

(١) الرازى: لوامع البينات فى شرح أسماء الله والصفات ٤٥.

(٢) الباقلانى: التمهيد ٢٦٣.

لا يصدق في الأزل، فهذا حظ المعنى، فقد ظهر أن من قال إنه لا يصدق هذا الاسم فهو محق وأراد به المعنى الثانى، ومن قال يصدق في الأزل فهو محق وأراد به المعنى الأول^(١).

وقال الرازى مستدلا على عدم حدوث تغير فى الصفات نتيجة القول بحدوث صفات الأفعال أنه لو صح اتصاف الله تعالى بالحوادث لوجب اتصافه بها أو بأضدادها فى الأزل، لكن الحادث نقيض الأزل فلا يجتمعان^(٢)، وتلك محاولات للتخلص من نتائج القول بحدوث صفات الأفعال وما يؤدى ذلك الحدوث فى ذات الله وتلك مشكلة لا تثار عند الماتريدى لقوله بقدّم الصفات.

ويذهب الصوفية فيما ذكر الكلاباذى إلى ما ذهب إليه الماتريدى من قدّم صفات الذات والفعل فيقول: «فقال الجمهور منهم والأكثرون من القدماء منهم والكبار أنه لا يجوز أن يحدث لله تعالى صفة لم يستحقها فيما لم يزل وأنه لم يستحق اسم الخالق لخلقه الخلق ولا لإحداث البرايا استحق اسم البارى ولا بتصوير الصور استحق اسم المصور ولو كان كذلك لكان ناقصا فيما لم يزل وثم بالخلق تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً... ولا يفرقون بين صفة هى فعل، وبين صفة لا يقال إنها فعل، نحو العظمة والجلال والعلم والقدرة، وكذلك أنه لما ثبت أنه سميع بصير قادر خالق بارئ مصور، وأنه مدح له، فلو استوجب ذلك بالخلق والمصور والمبرئ لكان محتاجا إلى الخلق والحاجة أمانة الحدث^(٣).

ولكن هل كان الماتريدى هو أول من قال بقدّم صفات الذات والأفعال؟ لقد سبق أن قال عبد الله بن كلاب بأن الله سبحانه لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته وأنه لم يزل عالماً حياً قادراً بصيراً عزيزاً جليلاً كبيراً عظيماً جواداً متكبراً واحداً أحد صمداً فرداً باقياً أولاً سيداً مالئاً رباً رحماناً مريداً كارهاً محباً مبغضاً راضياً ساخطاً

(١) الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد، طبعة بيروت ١٦٧ وأيضاً د. فتح الله خليف مقدمة تحقيق الكتاب

للتوحيد للماتريدى ٣٧ وكتابه: Astudy on Fakhraldin el Razi P, 08

(٢) الرازى: نهاية العقول ج ٢/ ٤٦.

(٣) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ٣٧، ٣٨.

مواليًا معاديًا قائلًا متكلمًا وأن ذلك من صفات الذات^(١)، وذكر الشهرستاني أن ابن كلاب قد عد خمسة عشر صفة على غير فرق بين صفات الذات وصفات الأفعال^(٢)، وذكر البغدادي أيضًا أن ابن كلاب والقلانس قد امتنعوا عن وصف الصفات بالقدم مع اتفاقهم أنها كلفها أزلية^(٣) فعلى هذا فابن كلاب يسوى بين صفات الذات والأفعال، ولا يقول بحدوث صفات الأفعال، ولكن ما ذكره ابن كلاب لا يزيد على مجرد الإشارة إلى ذلك فلم يقم أدلة على رأيه وإبطال رأى من يقول بالحدوث، لذا فإننا نستبعد أن يكون الماتريدي قد تأثر فى رأيه بقدم صفات الذات والأفعال بإشارة ابن كلاب إلى ذلك، بل كلاهما متأثر برأى السلف فى إثبات الصفات لله وأزليتها والفرق واضح بين رأى ابن كلاب الذى لم يزد على مجرد الإشارة ورأى الماتريدي الذى أقام الأدلة المتنوعة عليه ورد أقوال الخصوم.

ولقد ذكر الطحاوى أن الله مازال بصفاته قديما قبل خلقه لم يزد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفته وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس بعد خلقه الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداث البرية استفاد اسم البارئ^(٤) ولقد ذكر «مونتجمرى» تأكيد الطحاوى لأزلية الصفات الفعلية، ويرى أنه أسبق من الماتريدي فى ذلك^(٥).

والواقع أن هناك خلاف بين منهج الماتريدي والطحاوى فى العقيدة، فهما وإن كانا يتبعان مدرسة الإمام أبو حنيفة ويؤيدان بإخلاص مذهب الإمام إلا أنهما يختلفان فى مزاجهما ووجهة نظرهما واتجاه تفكيرهما، فبينما يبدو الطحاوى سلفيا لا يفضل أية مناقشات عقلية، ويؤثر الاعتقاد بدون تساؤلات أو تفكير تأملى، ولا توجد فى عقيدته إشارة إلى نقد المنهج أو المصادر، أو معنى المعرفة أو الأساس الذى بنى عليه طريقته فى العقيدة، وعلى العكس من ذلك يبدو الماتريدي ناقداً، والمنهج النقدي عند الطحاوى كان فى الحديث، أما فى العقيدة كان ذلك المنهج

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام ١٨١ .

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢ .

(٣) البغدادي: أصول الدين ٩٠ .

(٤) محمد ناصر الألبانى: شرح العقيدة الطحاوية ٦ .

(٥) Montgomoty Freewill P,8

مفقودا وكان نتيجة لذلك لم يشر الطحاوى إلى أية مشاكل فلسفية للعلاقة بين ذات الله وصفاته ولا إلى فرق بين صفات الله الذاتية وصفاته الفعلية، ولكنه كان يؤكد على أزلية الصفات^(١)، فالطحاوى بذلك لم يزد على مجرد الإشارة إلى قدم الصفات الفعلية، وفقا لمنهج في العقيدة الذى لا يحفل بالمناقشات العقلية وإقامة الأدلة والبراهين، وفضلا عن ذلك فإن الطحاوى والماتريدى كانا متعاصرين، لذا لا يكون الطحاوى أسبق من الماتريدى فى القول بقدم الصفات.

ويؤكد ابن الهمام فى المأيرة أن القائلين بقدم صفات الأفعال هم متأخرو الحنفية منذ عهد أبى منصور الماتريدى، وليس فى كلام أبى حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله «كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق» ولا يكتفى ابن الهمام بإثبات أن الماتريدى هو أول من قال بقدم صفات الأفعال بين الحنفية، بل يرى أن فى قول الطحاوى، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شىء قدير، وقوله ذلك بأنه على كل شىء قدير، تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاقه اسم بسبب قيام قدرته تعالى عليه، فاسم الخالق ولا مخلوق فى الأزل لمن له قدرة الخلق فى الأزل، وهذا ما يقوله الأشاعرة^(٢)، أى أن الطحاوى قد رد صفة الأفعال إلى صفة القدرة القديمة، أما الماتريدى فهو يردّها إلى صفة التكوين وهى قديمة، والطحاوى لا يقول بقدم صفات الأفعال بالمعنى الذى حققه الماتريدى بل هو فى رأى ابن الهمام أقرب إلى الأشاعرة الذين ردوها إلى صفة القدرة.

ويتضح لنا من هذا كله أن الماتريدى وإن كان مسبقا بالقول بقدم صفات الأفعال، فإن قول السابقين عليه لم يزد على مجرد الإشارة دون الاهتمام بإقامة الأدلة على صحة ذلك، وإقامة الأدلة على بطلان رأى المخالفين لذلك، ولقد رد الماتريدى كل صفات الأفعال إلى صفة واحدة هى صفة التكوين وهى صفة قديمة عنده.

(١) Aly Awbd Ahistiry of Moslim Philoso Phy P. 245- 250

(٢) ابن الهمام: المأيرة ٢٧.

وإذا كان القول بحدوث صفات الأفعال قد أثار صعوبات كثيرة أشرنا إليها فيما سبق فإن القول بقدّم صفات الأفعال لم يخلو أيضا من صعوبات ومن أهم هذه الصعوبات كما أشار الرازي إلى ذلك أنه لو كان الخلق قديما لكان المخلوق قديما فيلزم قدّم العالم وهو محال^(١) وسوف نرى رد الماتريدي على هذا الاعتراض وغيره عند الحديث عن صفة التكوين وسوف نتناول بعض الصفات بشيء من التفصيل ونبدأ بعرض صفة التكوين التي أرجع إليها الماتريدي كل صفات الأفعال.

خامساً، تفصيل الصفات

١- صفة التكوين: تمثل صفة التكوين أهمية خاصة في الخلاف بين المتكلمين، فهي لم تكن مثار خلاف بين المثبتين للصفات وبين النافين للصفات فحسب، بل كانت أيضا مثار خلاف بين المثبتين^(٢)، أي بين الأشاعرة والماتريدية، ولقد عرض أبو المعين النسفي لمعنى التكوين والاختلاف الذي وقع بين المتكلمين فقال إن التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود وعرض لمختلف الآراء، فالمعتزلة والمنجارية ومتكلمي أهل الحديث كالكلابية والفلاسية والأشعرية يقولون إن التكوين هو عين المكون وهو حادث، وقال بعض المعتزلة كالعلاف وبشر ابن المعتز وابن الراوندي بأن التكوين معنى وراء المكون، لكنهم اختلفوا في محل التكوين، فالعلاف قال إن التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه، وقال بشر بن المعتز إن التكوين قبل المكون إذ لو لم يكن قبله لبطل كون الاستطاعة قبل الفعل، وقال ابن الراوندي قائم لا في محل، وقال هشام بن الحكم إن التكوين لا هو المكون ولا غيره، وقالت الكرامية إنه كان في الأزل خالقا بالخالقية. رازقا بالرازية، ويفسرون الخالقية بالقدرة على التخليق^(٣)، وهذه الآراء تتفق في حدوث التكوين وتختلف في جعل التكوين عين المكون أو معنى وراء المكون،

(١) الرازي: لوايح اليناث في شرح أسماء الله والصفات ٤٥، ٤٦.

(٢) Kohalig Astudy on Fakhr al din el Razi P. 89

(٣) أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة ١٨٣ - ٤٨٥.

واختلفوا فى محله فمنهم من قال التكوين قائم بالمكون، ومنهم من قال قائم بالمكون ومنهم من قال قائم لا فى محل، أما الماتريدية فيقولون بأن التكوين صفة أزلية والمكون حادث قياسا على الإرادة والمراد، فيكون التكوين لكل مكون يكون يناله لوقت وجوده كإرادة وجود كل موجود لكون إرادة لوجود لوقت وجوده والتكوين غير المكرر^(١).

وتمثل صفة التكوين نقطة خلاف بين الأشعرية والماتريدية ذكرها معظم من تعرض لمسائل الخلاف بينهما^(٢)، ولقد احتج كل فريق على صحة رأيه فالماتريدية يقولون: التكوين صفة أزلية وغير المكون الحادث، ولا يستلزم قدم التكوين قسم المكون والتكوين غير المكون لأنه لو كان التكوين عين المكون لم يكن من الله تعالى شىء يوجب كونه خالقا للعالم، سوى أن ذات البارى أقدم من العالم وكون ذات أقدم من غيره لا يوجب كونه خالقا، كذلك فإن القول بأن التكوين عين المكون يؤدي إلى قدم العالم لأنه لما كان بتكوين هو نفسه، فكان حصوله على هذا التدرج بنفسه لا بغيره، وما لم يفترق فى حصوله إلى غيره كان قديما، فالقول بأن التكوين هو عين المكون يؤدي إلى قدم العالم وكونه بنفسه وقالوا إن قدم التكوين لا يستلزم قدم المكون لأن ما تعلق تكونه بالتكوين يكون حادثا ضرورة، إذ المحدث هو الذى يتعلق حدوثه بغيره، وأما القديم فهو يستغنى فى وجوده عن غيره^(٣) أى أن المكون محتاج إلى التكوين والحاجة أمانة الحدث.

والقائلون بحدوث التكوين وأنه عين المكون، يرددون نفس الاتهامات التى ذكرها من قال بقدم التكوين وأنه غير المكون، ولقد أورد الرازى حجج القائلين بحدوث التكوين وأنه غير المكون، من بينهما أنه إن كان المراد من صفة التكوين نفس مؤثرية القدرة فى المقدور فهو صفة نسبية والنسب لا توجد إلا عند وجود المتسبين، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين، وإن قالوا صفة مؤثرة فى

(١) البزدوى: أصول الدين ٦٩ والصابونى البداية ٦٧، ٦٨.

(٢) انظر على سبيل المثال الزبيدى: إتحاف السادة المتقين ٦، ٧ الشيخ راده نظم الفوائد ١٩، ٢٠ أبو عذبة الروضة البهية ٤١ - ٤٣.

(٣) أبو المعين النفى: التهميد فى أصول الدين، مخطوط ٨، ٩ وأيضا تبصرة الأدلة ١٨٣ وما بعدها.

وجود الأثر، فهو عين القدرة، وإن قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور، والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور، فيرد على ذلك بأن القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود، لأن ذلك له بذاته وما بالذات لا يكون بالغير، فلم يبق إلا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب، وعلى هذا يرى الرازي أننا لو أثبتنا صفة أخرى على سبيل الصحة كانت عين القدرة وفي هذا اجتماع المثليين واجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على مقدور واحد وهو محال، وإن كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى، فيكون الله فاعلا بالطبع لا بالاختيار^(١)، والواقع أن الخلاف يرجع كما يذكر ابن عذبة أن التكوين عند الأشاعرة من الإضافات والنسب، فهو صفة عقلية وأن مبدأ الإيجاد هو صفته القدريّة والإرادة، أما عند الماتريدي، فالتكوين صفة نفسية وهو صفة فعلية، ومبدأ الإيجاد هو صفة التكوين الازلية والإرادة^(٢).

موقف الماتريدي: يرى الماتريدي صعوبة إدراك معنى التكوين وأنه وإن كان لا يبلغه فهم البشر إلا أنه يؤدي بأيسر قول يحتمله من القول وهو «كن» كل شيء على ما علم أنه يكون فيكون به مكونا كل شيء على ما عليه كونه في وقت كونه^(٣)، فالتكوين متمثل في معنى كن، ويرى الماتريدي أنه قد ذكر هذا الحرف «كن» لأنه ليس في كلام العرب حرف أوجز منه يعبر فيفهم معناه لا إن كان منه جل وعز كاف أو نون، أو حرف هجاء إنما هو أوجز حرف يفهم معناه بالعبارة إخبارا عنه عز وجل عن سرعة نفاذ أمره ومشيتته^(٤) وعلى هذا فالماتريدي يرى أن التكوين قد عين عنه بـ - كن - لكن - كن - ليس قول في الحقيقة إنما عبارة عن

(١) الرازي: محصل أفكار المتقدمين ١٣٥ معالم أصول الدين ٥١، ٥٢ ولناقشات الرازي لعلماء ما وراء النهر في صفة التكوين، انظر: Rehleif: Astu dy on Fakhar el din el Razi P 89- 104 ولرد علماء ما وراء النهر انظر عبد الفتاح بن فتاحي وجدال الإمام الفخر انتصار لعلماء ما وراء النهر، مخطوط دار الكتب.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٤١.

(٣) أبو عذبة: الروضة البهية ٤١.

(٤) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ٢١٨/١.

سرعة الإيجاد ونفاذ الأمر والمشيئة، وهذا خلاف رأى الأشعرى الذى يرى أن الخلق كان بخطاب -كن- وأنه قول فى الحقيقة، وقال إنه لو كان غير قول فى الحقيقة لجاز لزاعم أن يزعم أن الله تعالى لا يريد شيئا فى الحقيقة وإنما معنى أردناه فعلناه من غير أن يكون إرادة فى الحقيقة^(١)، ومعنى هذا أن الأشعرى يقول إن الخلق كان بكلامه الأزلى -كن- ومع هذا فهو يقول بحدوث التكوين، ولقد عد هذا مناقضة صريحة للأشعرى بل هو فى رأى أبو المعين النسفى أفحش مناقضة، فإنه ينفى التكوين ويشته^(٢)، إلا أن بعض الماتريدية عارض رأى الماتريدى وقالوا إن -كن- كلام وارد على حقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل فى نعمته^(٣)، وربما يكون رأى الماتريدى بل خطاب -كن- ليس قولاً فى الحقيقة يرجع إلى قوله بأن كيفية التكوين لا يدركها العقل.

ويثبت الماتريدى أن التكوين غير المكون، ويعتمد فى ذلك بأن خلق الشيء غير الشيء، فيذكر أنه لو كان خلق الشيء هو ذلك الشيء، فكيف يكون الله خالقا، ويقول فى رده على الكعبى، وقوله خلق هو ذلك الشيء، فإذا الشيء بذات الله أو بذات نفسه. إذا لم يكن من الله إلا ذاته ولا إلى الخلق منه سوى الخلق بذاته، فكيف صار هو خالقا ولم يكن منه غير الخلق دون أن كان الخلق بلا غيره، ولم لا كان الخلق فى أن يكون خالقا أحق منه إذ لم يكن منه سوى أن كان هو وقدم الشيء لا يوجب كون آخر به إذا لم يكن منه إليه ما به يكون فى الشاهد كيف أوجب ذلك فى الغائب^(٤) أى لا بد من معنى يكون من الله وهو الخلق وهو غير الشيء المخلوق لأنه لو كان الخلق هو الشيء نفسه لم يكن هناك معنى تم به الخلق.

وأيضاً يدل الماتريدى على أن خلق الشيء غير الشيء فى شرحه لقوله تعالى: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]، إن فى هذا دلالة على أن خلق الشيء غير ذلك الشيء، لأنه يستقيم أن يوصف بالإضلال

(٢) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ١٨٩.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٣٨.

(١) الأشعرى: اللمع، تحقيق د. غرابية ٣٤.

(٣) على الفارنى: شرح الفقه الأكبر ٤٠.

ولا يوصف بالضلال وإن كان الإضلال خلقاً له^(١)، وهذا يعنى أن الخلق منه ما يوصف بالفساد والشر، فلو كان لذاته فعل الله تعالى لكان بذلك كله موصوفاً مسمى فيقال مفسد شرير قبيح الفعل سيئ العمل فإذا كان الوصف بذلك كفر، ثبت أن الذى سُمى به ووصف هو غير هذا، فالخلق بذلك ليس فعل الله فى الحقيقة لأن من فعله كسب سُمى كاسباً ومن فعله باسم سُمى به، لو كان فعل الله لكل الخلق يسمى به لسمى ميئاً متحرّكاً ساكناً خبيثاً طيباً ونحو ذلك، فإذا كان يتعالى عن ذلك وقد سُمى فاعلاً ميئاً محيياً محرّكاً جامعاً مفرّقاً، ثبت أن فعله غير مفعوله وأنه بذاته يفعل الأشياء لا بغيره وفى ذلك لزوم الوصف له فى الأزل^(٢).

ويحاول الماتريدى أن يثبت أن التكوين غير المكون قياساً على الفعل المتولد الذى يقع الفراغ بعده بأوقات كالرمى والجنائيات يستحق اسم القاتل والجانى بعد انقضاء حقيقة فعله، فمثله يستقيم من الله، وإن كان فعله لا يوصف بالطباع والتولد^(٣)، وهذا يعنى وجود مدة فاصلة بين التكوين والمكون، وأيضاً يستدل على وجود المدة الفاصلة بين التكوين والمكون استشهاداً بالامر الإلهى فى الأزل والعلم الإلهى فى الأزل مع عدم وجود مأمورين فى الأزل ولا أشياء أزلية معلومة^(٤).

ويرد الماتريدى على القول باستحالة تكوين بلا مكون بأن ذلك القول إنما هو تقدير فعل الله بفعل العبد، ويفرق الماتريدى بين فعل الله وفعل العبد من حيث إن الذى لا يعدو الواقع بفعله وقت الوصف له بالفعل وصف عجز، والذى يعدوه ويقع عنده وصف القدرة فهو أتم فى جهة فعله وكذلك من لا يعدو فعله غيره، ومن يقع فعله فى كل حين، وكذلك العبد يفعل فى الزمان وفعله يقع بالآلات، والله سبحانه بنفسه يفعل عالم بذاته قادر بذاته فينشئ من لا شئ، أما غيره فلا يفعل بذاته ويفعل بآلة وعلى هذا لا يصح تقدير فعل الله على فعل العبد^(٥).

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ٣/ ٩١.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١/ ٩٥٥.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٤٨.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٤٩.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٤٨.

وهنا يلاحظ أن الماتريدي يبين أن الصلة بين الله والعالم لا تتضمن فكرة الزمان من جانبه تعالى حتى يقال إن بعض أفعاله حادثة بأفعاله لا تتم في الزمان، لذا فإن التكوين الذي هو فعله قديم والمكونات حادثة.

ويؤكد الماتريدي على أن قدم التكوين لا يستلزم قدم المكون وذلك لما كون الأشياء على ما تكون وقت كونها، قياساً على القول بالقدرة على الأشياء والإرادة لها والعلم بها ليكون كل شيء في وقته والحدث على الذي يكون لا على العلم به، فالتكوين صفة أزلية قديمة ومتعلقاتها حادثة، كما في صفات القدرة والعلم والإرادة فإنها قديمة ومتعلقاتها حادثة ويرى الماتريدي أنه إذا أطلق الوصف لله يلزم الوصف به في الأزل وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد بالمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لثلاثتهم قدم تلك الأشياء لأنه إذا لم يذكر وقت المفعول به يؤول قدم المفعول أو الجهل به في غير وقته.

ويرد الماتريدي على القول بأنه التكوين لو كان أزلياً والمكون حادث لكان التكوين بلا مكون في الأزل وفي هذا إثبات العجز بأن ذلك يكون لو كان التكوين ليكون لوقت فلم يكن فأما ليكون للوقت الذي يكون فيه فلا^(١) ورأى الماتريدي في قدم صفة التكوين انعكاس لرأيه في قدم صفات الله وميله إلى عدم البحث في تفاصيلها.

٢- صفة العلم: صفة العلم الإلهي تعنى علم الله الأزلي وأن علمه متعلق بجميع المعلومات، ولقد وقع خلاف بين المتكلمين، فلقد أنكر كثير من الروافض أن يكون الباري لم يزل عالماً كقول الزاوية، وقال هشام بن الحكم: إن الله يعلم الأشياء بعد أن لم يكن عالماً بها وأنه يعلمها بعلم وأن العلم صفة له ليست هي هو ولا غيره.

كذلك قال جهنم بن صفوان إن علم الله محدث^(٢). أما أهل السنة والجماعة فقد أجمعوا على أنه محيط بجميع المعلومات ما كان منها وما يكون وما لا يكون

(١) الماتريدي: التوحيد ٤٧.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١/ ١١١، ١١٢، ٣٣٨.

وقال الأشعري إن الله عالم بعلم، لأن الصنائع الحكيمة لا تقع منا إلا من عالم كذلك لا تحدث إلا من ذى علم، وأن معنى العالم أن له علماً^(١) وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل قادراً عالمًا حيًّا، ويقول المعتزلة إن الله عالم لذاته وإنه لو كان تعالى عالم يعلم لكان لا يخلو إما أن يكون معلوماً أو لا يكون معلوماً لم يجز إثباته لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات، وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً لا يجوز أن يكون معدوماً وإن كان موجوداً فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته^(٢) والخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة يرجع إلى مسألة كون الصفات زائدة على الذات أم أنها ليست زائدة على الذات، على أن كلا الفريقين يشبث أن العلم الإلهي أزلي ومحيط بجميع المعلومات، ولقد حاول الباقلاني أن يقرب بين وجهتي النظر فقال إن القائلين عالم بعلم لا يشبثون العلم آلة تتعلق بالمعلومات تعلق الجسم بالجسم وكذلك القائلين إنه عالم لذاته لو أرادوا أنه عالم لا معنى يقارن نفسه، فكون العالم عالماً بالمعلوم بنفسه وكونه عالماً به بعلمه لا يختلف ولا يتزايد في أن يكون ما أوجب كونه عالماً بالمعلومات متماثلاً، إن كانت نفسه وإن كانت علة لا يقال هي نفسه من علم أو حال متساوياً متماثلاً^(٣).

موقف الماتريدي: يشبث الماتريدي العلم الإلهي على أساس ما في الخلق من اتساق وأحكام ونظام، وهذا دليل على أن فاعله عالم به، وعلى علمه بكيفية الأشياء وما به بقاؤها ومعاشها، فالخلق بذلك دليل العلم، ثم إن هذا العالم وما فيه لا يخرج بفعل الطبائع أو الأغذية، أو بأى شيء آخر لأن هذه الأنواع موات لا فعل لها وتعجز عن إصلاح نفسها، وهذا يشبث أن ذلك كله بيد مدبر عليم حكيم، جعل كل شيء على ما عليه من النفع والضرر، وجعل لكل شيء حداً ومقداراً لا يتجاوزه، وسخر الأشياء بعضها لبعض، وجملة القول إن الماتريدي يرى أن الخلق وما يجرى عليه من سنن وقوانين هو فعل الله الخالق للعالم،

(١) الأشعري: الإبانة ٤٦ وما بعدها، التلمع تحقيق د. غزابة ٢٦-٣١ البغدادى أصول الدين ٩٥.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ١٨٣ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١/ ٢٣٨.

(٣) الباقلاني: التمهيد ٢٠٩، ٢١٠.

ولا يأتى ذلك من جاهل أو عاجز^(١) وعلم الله محيط بكل شيء، وهو لا يوصف بالعلم فى الخلق على غير الحال التى عليها الخلق لأن وصفه بذلك يؤدى إلى وصفه بالجهل فلا يجوز أن يقال إنه يعلم من الساكن فى حال السكون حركة أو السكون فى حال الحركة، أو يعلم من الجالس قياماً، ومن القائم جلوساً، أو يعلم من العدم وجوداً أو من الوجود عدماً فى حال وجوده لأن وصفه بعلم ما ليس هو محال^(٢) والله يعلم بذلك الجزئيات ولا يعنى ذلك حدوث تغير فى علم الله أو يعنى أن علم الله محدث، فهو يعلم ما قد علمه أن يكون كائناً لا على حدوث علم بذلك، إذ هو موصوف بالعلم بكل ما يكون فى وقت ما يكون على ما يكون^(٣) أى أن علمه تعالى أزلى قديم، وليس علمه بالحال التى عليها الخلق علماً متجدداً، وليس علمه انفعالياً أو تابعاً للحال التى عليها الخلق متغيراً بتغيرها، فالعلم قديم ومتعلقاته من المعلومات حادثه، والأصل عند الماتريدى أن ما وصف الله به إذا ذكر معه الخلق، يذكر وقت كونه لئلا يتوهم قدمه، وإذا وصف الله تعالى بلا ذكر الخلق وصفته به فى الأزلى نحو أن تقول عالم قادر سميع فى الأزلى، فإذا ذكرت وقت كونه لنزول القدم عنه^(٤)، فالصفات كلها عند الماتريدى أزلية ومتعلقاتها حادثه، والعلم صفة الله أزلية، والمعلومات حادثه.

ويذكر أبو المعين النفى أن الماتريدى يرى أن الله يعلم المعدوم لأن الله خلق كل شيء وخلق ما به بقاؤه، وهذا يدل على أنه بمن يعلم كيفية كل شيء وحاجته وما به القوام والمعاش، وكذلك الإخبار بأنباء المستقبل^(٥)، والمهم عند الماتريدى هو إثبات العلم الإلهى وأزليته، ولا يهتم كثيراً بالقول إنه عالم بذاته أم عالم بعلم على نحو ما سبق الإشارة إلى ذلك فى الحديث عن علاقة الصفة بالذات فالعلم هو تحقيق العلم الإلهى ومغايرته للعلم الإنسانى إلا أن أتباعه يصرون على أنه يرى أن الله عالم بعلم، لأنه يثبت الصفات وأيضاً يثبت العلم عن طريق النصوص التى لا ريب فيها^(٦).

(١) الماتريدى: التوحيد ٤٥، ٦١، ٦٢.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، ج١/ ٧٧.

(٣)، (٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٨٤٢.

(٥) أبو المعين النفى: نبصرة الأدلة ١١٦.

(٦) أبو المعين النفى: نبصرة الأدلة ١١٨.

٣- صفة الكلام ومشكلة خلق القرآن: من المسائل التي كثر الجدل والخلاف فيها بين المتكلمين مسألة الكلام الإلهي والتي بدت واضحة في الموقف من القرآن وهو كلام الله بإجماع الكل، لكنه هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ كذلك أجمع مختلف الفرق على أن لله كلام، ولكنهم اختلفوا في فهم طبيعة الكلام الإلهي هل هو محدث أم قديم؟

وسوف نشير إلى موقف أهل السنة والمعتزلة ونستبعد باقي الآراء لأن الخلاف المشهور كان بين الفريقين، وهو مرتبط أيضاً بموقف الماتريدي من رأى المعتزلة، وأهل السنة فيما يذكر البغدادي يقولون كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة وهي أمره ونهيه وخيره ووعدته ووعدته، فعلى ذلك فمعنى المتكلم عندهم هو من قام به الكلام، فالله متكلم والكلام صفة ومعنى قائم به^(١)، أما المعتزلة فيرون أن حقيقة المتكلم أنه من وجد من جهته الكلام بحسب قصده وإرادته، فالتكلم هو من فعل الكلام^(٢)، وقال المعتزلة إنه لو كان معنى أن المتكلم هو من قام به الكلام لوجب أن يكون كلامه إما قديماً وإما حادثاً، وإن كان قديماً ففيه إثبات قد يميز^(٣)، لذا فلا يصح عند المعتزلة إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا لأن كلام الله عندهم من جنس الكلام المعقول في الشاهد وهو حروف منظمة وأصوات مقطعة، وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام، بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد^(٤)، وواضح من هذا أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة يرجع في حقيقته إلى مسألة الصفات وإلى النظر إلى طبيعة كلامه تعالى، فأهل السنة يرون أن الكلام صفة قديمة، ومعنى قائم بالذات، وهو ما أطلقوا عليه الكلام النفسى، أما المعتزلة فلا يقولون بأن الكلام صفة لله، بل هو فعل لله يخلقه في غيره ولا يخرج عن جنس الكلام المعروف

(١) البغدادي: أصول الدين ١٠٦.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام ٢٨٠.

(٣) القاضي عبد الجبار: المعنى، ج ٧/ ٣.

(٤) البياضى: إشارات المرام ١٤٤ وانظر لمعارضته المعتزلة الكلام المعنى للقاضى عبد الجبار، المعنى ج ٧/ ١٨ - ٣٨.

فى الشاهد، أى ىنفون وجود الكلام النفسى؁ ولقد عبر البىاضى عن هذا مؤكداً أن نقطة الخلاف الأساسية بين أهل السنة والمعتزلة ترجع إلى إثبات الكلام النفسى ونفيه؁ وأن القرآن هو النفسى أو الحسى المؤلف من الحروف المترتبة؁ وإلا فلا نزاع لأهل السنة فى حدوث الكلام الحسى ولا لهم فى قدم الكلام النفسى لو ثبت عندهم^(١)؁ وقال الشهرستانى أن الأشعرىة توافق على ما تثبته المعتزلة كلاماً أو المعتزلة لا توافق على ما تثبته الأشعرىة كلاماً^(٢).

ولقد قدم كل فريق من الأدلة العقلية والسمعية ما يؤيد موقفه؁ وعلى سبيل المثال فلقد أفاض الأشعرى فى إيراد الأدلة على إثبات الكلام النفسى وأن كلام الله غير مخلوق؁ ورد على الجهمية القائلين بخلق القرآن؁ وخصص القاضى عبد الجبار الجزء السابع من المغنى مشكلة خلق القرآن وبيان رأى المعتزلة والرد على مخالفينهم^(٣)؁ وسنعرض لموقف الماترىدى فى هذه المسألة.

موقف الماترىدى: ىرد الماترىدى على قول المعتزلة بحدوث الكلام الإلهى وخلق القرآن فيه؁ واحتجاج الكمبى على حدوث الكلام بذكر الإتيان والمجىء وهو من ذلك الوجه محدث؁ وىرد الماترىدى أن الله إذا وصف بالكلام أو الفعل فإنه يتعالى عن احتمال التغير والزوال؁ وتلك أماراة الحدث وصفات الله كلها قديمة؁ ثم هو ىرى أن الله قد أضاف المجىء إلى نفسه؁ وهذا لا ىوجب الحدث بل ىصرف إلى الوجه الذى ىحق بالربوبية لا إلى ما عرف به للخلق من التغير والزوال؁ ومثل ذلك فى حقيقة الفعل والكلام؁ على ما قال إبراهيم: ﴿لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. ومن ىكون على حال ثم على أخرى فهو من الآفلين^(٤)؁ فالكلام قديم والقول بحدوث الكلام ىعنى التغير والزوال؁ وتلك أماراة الحدث؁ والله يتعالى عن ذلك؁ وأصبح الكمبى بما ىحفظ من القرآن وبما فيه من النسخ؁ وأنه

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٢٨٩.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى؁ ج٧/٤٨.

(٣) الأشعرى. الإبانة ٢١-٣٣ وأيضاً الأشعرى؁ اللمع مكارنى ١٥ - ٢٢ نشره د. غرابة ٣٣ - ٤٦.

(٤) الماترىدى: التوحيد ٥٣.

مكون من سور وآيات ونحو ذلك، وهو من ذلك الوجه لا يوصف الله به، ثم إنه لو قيل إن الكلام صفة ذات كالعلم، فزعم أنه لا يقول له علم في الحقيقة، ويرد الماتريدي على تلك الاعتراضات مبيّناً أن معنى الحفظ قد يكون معناه حفظ حدود الله، وما اشتمل عليه الكلام، وما يضاف إلى الله من الكلام بين الخلق، فهو مجاز على الموافقة بما يعرف به الكلام الذي هو صفته وذلك كما ذكرنا من المجيء وغيره والعهد ونصر الرب ونحو ذلك، مما لا يحقق ذلك المعنى لذاته فمثله القرآن^(١)، فالماتريدي يرى التفرقة بين ما يضاف إلى الله من صفات وأفعال، وبين ما يضاف إلى الخلق مثل ذلك، فليس ما يحفظ أو يتلى أو ينسخ، وما هو مكون من سور وآيات حقيقة الكلام الذي هو صفة الله، بل هو ما يعرف به الكلام أو يوافق به الكلام الإلهي أو هو حكاية عنه، والماتريدي يفرق بين كلام الله وكلام الخلق على أساس نفى الشبه لله في الصفة والذات، وهذا يدل على أن شبه الفعل يوجب التشابه مع القول بأنه الخلق لو اجتمع اجتماعاً، ولا يأتون بمثله فانتفى الشبه، إذا فيه تماثل، وهذا يثبت خلافة كلام الله لكلام الخلق، ثم يستدل الماتريدي بما في نظم القرآن من إعجاز، وأن الخلق لا تدرك منتهى معانيه بما فيه من ذكر كلام النمل والهدهد، وتسبيح الجبال بما لا يفهم شيء من ذلك بالحروف المعجمة ولا على المفهوم من كلام البشر، وإذا ثبت أن الكلام مالا يبلغه فهم، فلا يجوز تقدير كلام الله بكلام البشر، وفي ثبوت خلافة كلام الله لكلام البشر نفى الحدّثة من كل الوجوه، ويبطل معنى الإعراض والتفرق، والاجتماع والحد والغاية والزيادة والنقصان، إذ ذلك وصف كلام الخلق^(٢)، فكلام الله ليس من جنس كلام البشر الذي هو من حروف وأصوات، أما كلام الله الذي هو موصوف به في الأزل فلا يوصف بالحروف ولا بالهجاء ولا بالصوت ولا بشيء مما يوصف به كلام الخلق بحال، وما يقال هذا كلام الله، إنما يقال على الموافقة والمجاز^(٣)، وما يذكره الماتريدي هو الكلام النفسى القائم بذات التكلم والذي يعبر عنه بهذه

(١) الماتريدي: التوحيد ٥٨.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ١/ ٤٤٣.

(٣) أبو المعين النسي ١٦٩.

الألفاظ، فهذه العبارات ليست بكلام وإجراؤها على اللسان نبي متكلم بل هو عبارات عن الكلام، والكلام هو ما يتأدى بهذه الحروف، وهو المعنى القائم بالنفس، غير أن هذه العبارات تسمى كلامًا لدلالاتها على الكلام، ولأن الوقوف على الكلام لا يمكن قط لغير المتكلم في المخلوقين إلا بها، فأطلق عليها اسم ما هو مدلولها، كما يطلق اسم العلم والقدرة على آثارهما^(١)، والماتريدي يقول إن الله قد أسمع موسى كلامه وهو الكلام النفسى القائم بالذات بواسطة، ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، فأسمه الله بلسان موسى، وبحروف خلقها، وصوت أنشأه، فهو قد أسمع ما ليس بمخلوق، ويرى الماتريدي أن لا تدرى كيف كان إسماع الله كلامه لموسى سوى أنه أحدث ذلك كيف شاء وما شاء ومم شاء، ثم إن تكليم الله لموسى، هو خصوصية لموسى أكرمه الله بإسماعه دون غيره من البشر، بأن خلق صوتًا تولى تخليقه دون غيره من البشر^(٢).

وفى هذا يرد الماتريدي على استشهاد المعتزلة بقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، يدل على حدوث كلامه لأن كليم يقتضى أنه حدث كلامًا كلم به غيره^(٣). ويرد الماتريدي على احتجاج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وهو القرآن وهو كما ذكر الكعبى يحفظ ومنه ما هو منسوخ أو مكون من سور وآيات فيكون كلام الله حادثًا.

ويجيب الماتريدي أن كلام الله تعالى هو صفة قائمة به، وحقيقة الكلام لا تسمع فى الشاهد بل على الموافقة والمجاز، كما يقال سمعت كلام فلان وقول فلان، فذلك على المجاز لا على التحقيق، لأنه لا يسمع قول فلان حقيقة ولا كلامه ولكن يسمع صوتًا يفهمه به قوله وكلامه، فالكلام يسمع بالصوت الذى يهيج الجارحة التى تكلمه فيبلغ كلامه أو حروف كلامه المسمع، فالسمع يقع على

(١) أبو المعين النفسى ١٦٩.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٥٩ وأيضًا تأويلات أهل السنة ج١/ ٤٤٣ وأبو المعين النفسى تبصرة الأدلة ١٨٢

والباضى إشارات المراء ٨٣

(٣) القاضى عبد الحمار المغنى ج٧/ ٩٠

الصوت الذى به تدرك الكلام ويفهم فصار سمع الكلام فى الأصل مجازاً لا حقيقة لأنه سمع للصوت الذى به الكلام، وقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، يخرج على وجوه أحدها: أن يسمع المعنى الذى جعل له الكلام وهو الامر والنهى ونحو ذلك مما ينسب إلى الله فقليل بذلك كلام الله - الثانى: أن يكون الله ألفه ونظمه على ما أعجز خلقه عن مثله فنسب إليه وإن كان مسموعاً من غيره، على ما تنسب القصائد إلى مبدئها والكتب إلى مؤلفيها، الثالث: يكون ذلك لما لكلامه يعبر به ويوصف أن له كلام وبه يرجع إلى ذلك وإن كان الله تعالى بحل عن الوصف لكلامه بالحروف والهجاء والأبعاض وإن كان ذلك غير متوهم هنالك ولا متصور فنسب إليه^(١)، فعلى هذا المسموع والمتلو ليس حقيقة كلام الله ولكنه تعبير عنه أو حكاية عنه، ويجوز تسمية ما يتلى من القرآن على السنة الخلق إنه كلام الله بمعنى إضافته إلى الله، وهو يرى أنه يجوز أن يسمعا الله كلامه بما ليس بكلامه، كما أسمع كل منا الآخر كلامه وإن لم يكن ذلك بعينه كلامه، وكما أعلمنا قدرته وعلمه وربوبيته بخلقه وإن لم يكن هو هو^(٢).

والماتريدى بذلك يفرق بين الكلام والقراءة، وهذا خلاف ما ذهب إليه بعض المعتزلة الذين قالوا إن القراءة كلام^(٣)، والفرقة بين الكلام والقراءة على أساس قدم الكلام، وحدوث القراءة، وإشارة إلى أن القراءة غير المقروء والقراءة حكاية عن القرآن^(٤).

أما المعتزلة فهم لا يشبّهون كلاماً مخالفاً لجنس كلامنا، ومنهم من يقول بعدم التفرقة بين الكلام والقراءة، ويقولون أيضاً إن القراءة ليست حكاية عن القرآن، والقصد من ذلك هو الوقوف عند صفات الكلام الحسى الذى من جنس كلام البشر ودون إثبات جنس مخالف له.

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٧٣٨، ٧٣٩، ١٠٢٦.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٥٩.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١/ ٢٧٠.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١/ ٦٩٤.

ويواصل الماتريدي ذكر اعتراضات الكعبي والرد عليها، فيقول بأن الكعبي قد قاس الكلام على الفعل وهو حادث عنده، ويرد الماتريدي بأنه عند خصمه الكلام والفعل قديمان، ويعترض الكعبي بأن من يجوز منه الكلام يجوز منه الخرس أو السكوت، لكن الماتريدي يقول بأنه قد أخطأ والسؤال إنما هو من عجز أو سكوت أى أن عدم الكلام إنما هو نتيجة للعجز أو السكوت، والله منفى عنه العجز أو السكوت فهو متكلم^(١) إلا أن المعتزلة يردون على هذا بأن نفس السكوت والخرس عنه سبحانه يقتضى إثبات الكلام، فإن ذلك حمل الغائب على الشاهد، وعلى هذا فيجب أن يثبتوا كلامه من جنس كلامنا وإلا فهم مبطلون فيما يدعون^(٢)، وهذا أيضاً يشير إلى أن المعتزلة تنفى الكلام النفسى الذى يشته الماتريدي وأهل السنة.

وعارض الكعبي بأن من يجوز منه الفعل يجوز منه الترك. والماتريدي لا يمنع ذلك ولكنه يقول إن الترك هو فعل للترك والأصل عنده أن الوصف لله بالكلام والعلم والفعل إنما هو وصف بالبراءة من الآفات والتعالى عن العيوب وهو كذلك فى الأزل^(٣).

وعارض الماتريدي قول القائلين من المعتزلة بأن القرآن كلام الله خلقه فى محل، وذلك لأن الله لا يسمى بما يحل فى غيره وإلا لوجب أن يسمى بكل شيء يحل فى غيره مع لو جاز ذلك لجاز أن يكون أحد يحتمل مثله فى الشاهد^(٤) ونجد اعتراضاً على هذا عند القاضى عبد الجبار فهو ينفى القول بأن الكلام لو كان فى محل لوجب أن يشتق منه اسم، وذلك لأن وصف العالم بأنه عالم ليس بمشتق من العلم البتة وإنما يفيد اختصاصه بحال يفارق بها غيره من الجمل، وهل يوجد كلامنا فى محل أو لا فى محل؟ إن كان لا فى محل لجاز أن يوجد كلام الله لا فى محل، وإن قالوا فى محل فإنه لا يشتق له اسم، لأن من واضح الأمور أن لسان الواحد منا لا يوصف بأنه متكلم أمرناه وذلك لا يصح أن تنفيه عن المحل لعدم اشتقاق اسم له، فكذلك كلام الله تعالى يجوز أن يوجد فى محل^(٥)،

(١) الماتريدي: التوحيد ٥٤. (٢) القاضى عبد الجبار المغنى ج٧/ ١٠٠.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٥٤، ٥٥. (٤) الماتريدي: التوحيد ٥٥.

(٥) القاضى عبد الجبار المغنى ج٧/ ١٥٧ - ١٥٩.

وواضح من اعتراض القاضى هو قياسه الكلام الإلهى على كلام البشر . وهذا هو أساس الخلاف بين المعتزلة والماتريدى .

ويستدل الماتريدى على قدم كلام الله بتحدى العرب بالقرآن الذى هو كلام الله وحجته وأن الحجة قول منه لوجهين : أحدهما : ما ظهر عجز المكلفين مثله وانتشر الخبر فى الآفاق على قطع المقابلين لرسول الله بالرد والباذلين فهمهم وما حوته أيديهم فى إطفاء نوره فكان ذلك حجج منه لزمتهم - والثانى : أن جميع ما يتلى منه لا يؤتى على آيات إلا وفيها مما يشهد العقول على قصور اتهام الخلق عن بلوغ مثله فى الحكمة ، وعجيب ما فيه من الحجج ، وذلك دليل كلام من يعلم الغيب ولا يخفى عليه شئ^(١) ، فالقرآن كلام الله ليس محدثاً وهو كلام الله بمعنى إضافته إلى الله على المجاز لا على أنه حقيقة كلام الله ، وإذا كان الماتريدى يستدل بكون القرآن كلام الله الذى تحدى به العرب على عدم حدوثه ، فإن المعتزلة كما يذكر القاضى عبد الجبار تقول بأن تحدى الله العرب بالقرآن يدل على حدوثه لأن التحدى بالقديم مستحيل^(٢) .

وبعد رد الماتريدى على أقوال المعتزلة والتى حاول من خلال تلك الردود إثبات صفة الكلام لله وأنه الكلام النفسى القائم بالنفس ، وهو قديم يقدم أدلة أخرى سمعية وعقلية على إثبات صفة الكلام ، فالسمع قوله : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [النساء : ١٦٤] ، ذكره بالمصدر مع غير تمنع بكلام الله ، وقد وجد الاتفاق على أنه متكلم وأن له كلاماً فى الحقيقة وإن اختلفت الآراء فى مائته^(٣) ، وهنا يشير الماتريدى إلى حقيقة الخلاف فى مسألة الكلام ، فليست فى كونه متكلماً وأن له كلاماً ، بل فى طبيعة الكلام هل هو من جنس كلامنا وحادث؟ أم أنه من غير جنس كلامنا وقديم؟ والماتريدى يقول إن كلام الله ليس بحادث فى حين يستدل المعتزلة بنفس الآية أنها دليل على حدوث الكلام لأن كلم يقتضى أنه أحدث كلاماً

(١) الماتريدى : تأويلات أهل السنة ج١ / ٧٣٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار . المغنى ج٧ / ٨١ .

(٣) الماتريدى . التوحيد ٥٧ .

كلمه به غيره^(١)، وحقيقة الخلاف بأن ما يشبهه الماتريدي وهو الكلام النفسى تنفيه المعتزلة.

أما دلالة العقل فيقول الماتريدي أن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة، يكون أو منع، والله عنه متعال ثبت أنه متكلم على أن الذى لا يتكلم فى الشاهد إنما لا يتكلم بالمعنى الذى لا يسمع ولا يبصر من الآفة والله منزّه عن المعنى الذى يقتضى الصم، وكذلك البكم وهو أولى، إذ هو أجلى ما يحمد به فى الشاهد، وبه يتفضل البشر عن سائر الحيوان مع ما كان كل محتمل الكلام فعن عجز لا يتكلم أو عن سكوت^(٢).

وكما عارض الماتريدي القائلين بحدوث الكلام، فإنه يعارض القائلين بالوقف فى القرآن، ولقد قالت فرقة من المرجئة بالوقف وقالوا إنا نقول كلام الله سبحانه لا نقول إنه مخلوق، ولا غير مخلوق^(٣)، والماتريدي يرد على ذلك مبيّنًا حقيقة الوقف أنه يقال على وجهين، أحدهما: الوقف فى الصفات فليست هى الله ولا غيره، وهذا الوقف يكون وقفًا عن علم، والثانى: أن يكون لا يعلم أخلق هو أو غيره فإنه بعيد وأكثر القوم على نفى ذلك - وهو لا يعدو من أن يعلم أنه بذاته متكلم أو لا بذاته، فهو غيره، وكل الأغيار خلق لله، وثبت أن القول بالغيرية لله يوجب الحدث، والحدث والخلق منه أولاً وبذاته يعلم أنه بذاته متكلم أو لا، فيكون الوقف فى هذا وقفًا للجهل به، فحق مثله التعلم لأنه لا دليل دفعه إلى ذلك القول ليتكلم فيه، إنما هو الجهل، أو أن يكون الوقف بما لا يعلم مراد السائل فيه، أنه ماذا يعنى بكلام الله والقرآن أهو هذا المتبعض المتجزئ؟ أو الذى لا يوصف بشيء من ذلك؟ فهو حق أن لا يجيب لأحد يسأله عن كلام متوجه حتى يعلم ما يريد به^(٤).

(١) الفاضى عبد الجبار: المغنى ج٧/ ٩٠.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٥٧، ٥٨.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١/ ٢٣٣.

(٤) الماتريدي: التوحيد ٥٩.

ورأى الماتريدى فى صفة الكلام وخلق القرآن يخالف كما هو واضح مما سبق رأى المعتزلة، كذلك يخالف فى بعض الاتجاهات آراء غيره من أصحاب المذاهب والفرق، فقول الماتريدى بأن الله خلق صوتاً أسمع موسى عن طريقه كلامه يخالف ما ذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل بأن الله أسمع موسى كلامه بلا واسطة^(١)، ولقد ذهب الأشعرى إلى نفس ما ذهب إليه ابن حنبل^(٢) ويعارض أيضاً ما ذهب إليه بعض السلف والحنابلة من أن ما بين الدفتين كلام الله، وأن ما نقرأه ونسمعه هى بعينها كلام الله، ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون الكلمات أولية غير مخلوقة^(٣)، ويخالف أيضاً ما ذهب إليه طائفة من الصوفية بقولهم كلام الله معروف وصوت وزعموا أنه لا يعرف كلامه إلا كذلك مع إقرارهم أنه صفة الله تعالى فى ذاته غير مخلوق وهذا قول حارث المحاسبى وابن سالم^(٤)، ويخالف أيضاً ما ذهب إليه الكرامية من أن الله تعالى لم يزل متكلماً قائلاً بقائلية لا يقول والقائلية هى قدرته على القول وقوله حروف حادثة فيه، فقول الله تعالى عندهم حادث فيه وكلامه قديم^(٥).

ولقد عارض شارح العقيدة الطحاوية رأى الماتريدى فى الكلام النفسى وأن موسى قد سمعه عن طريق صوت خلقه الله، وقال إن فى قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ففهم منه الرد على من يقول من أصحابه أنه معنى واحد قائم فى النفس لا يتصور أن يسمع وإنما يخلق الله الصوت فى الهواء، كما قاله أبو منصور الماتريدى وغيره، ولقد نفى الطحاوية الكلام النفسى وقالوا إن القول بأنه معنى قائماً بنفسه يعنى أن الملك فهم منه معنى قائماً بنفسه لم يسمع منه حرفاً ولا صوتاً، بل فهم معنى مجرداً ثم عبر عنه، فهو الذى أحدث نظم القرآن وتأليفه العربى، بل ويربط بين القول بأن معنى قائم بذاته قديم، وأن النظم المسموع مخلوق يشبه قول النصارى القائلين باللاهوت

(١) أحمد بن حنبل: الرد على الزنادقة والجهمية ٣٤، ٣٥.

(٢) الأشعرى: الإبانة ٢٤، ٢٥.

(٣) الشهرستانى: نهاية الإقتدام، ٣١٣.

(٤) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ٤٠.

(٥) اليفغادى: الفرق بين الفرق ٢١٩.

والناسوت، فإنهم يقولون كلام الله هو المعنى القائم بذات الله لا يمكن سماعه، وأن النظم المسموع فمخلوق، فلفهام المعنى القديم بالنظم المخلوق يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت الذى قالته النصارى فى عيسى عليه السلام^(١) ويمكن الرد على هذه الاعتراضات بأن الماتريدى قال إن موسى سمع كلام الله القديم عن طريق صوت خلقه، وذلك ليعين عدم مماثلة كلام الله لكلام البشر، فعلى الرغم من أنه قال بجواز سماع ما وراء الأصوات وقال العلم بالأصوات وخفيات الضمير يسمى سمعاً وخفيات الضمير عنده تسمى كلاماً فيجوز سماع ما ليس بصوت إلا أنه لا يقول بسماع كلام الله عند قراءة القارئ^(٢)، ومعنى هذا أن الماتريدى فصل بين كلام الله وصفاته وبين كلام المخلوقين وصفاتهم فلو جاز سماع ما ليس بصوت فى كلام البشر فإنه لا يصح ذلك فى كلام الله، وعن القول بأن كلام الله معنى قائم، يعنى أن الملك فهم معنى مجرداً، ثم أحدث الملك القرآن نظماً، ونجد لدى الماتريدى رداً على هذا فى معارضته لقول الباطنية أن القرآن نزل مجملاً على قلب النبي كالحيال، ويقول الماتريدى إن الله أنزل هذا القرآن مؤلفاً منظوماً على رسول الله ﷺ ولم يكن التأليف من فعله ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ﴾ [القيامة: ١٦]، لأن التأليف لو كان من فعله عليه السلام لكان لا يؤخذ منه تحريك اللسان وقت ما نزل عليه لأنه إذا كان كالحيال فهو يحتاج إلى أن يصوره فى قلبه ثم يصل إلى التأليف بعد التصوير ويتأتى له العبارة باللسان وإنما يقع التحريك من مؤلف منظم يثبت أنه أنزل هذا مؤلفاً منظوماً^(٣)، فالماتريدى يثبت أن النظم من فعل الله أنزله على رسوله وليس هذا النظم من فعل مخلوق كالملك أو النبي نفسه.

على أن القول بالمعنى القائم بذاته وهو الكلام النفسى وأن النظم مخلوق يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت عند النصارى يمكن الرد عليه بأن الماتريدى يرى أن الكلام صفة أزلية ومتعلقاتها وهو النظم المسموع حادث ولا يصح القول بامتزاج

(١) على بن محمد بن العز: شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية ٩٨ - ١٠٦.

(٢) أبو المعين النسي: تبصرة الأدلة ١٨٢.

(٣) الماتريدى: تاوريلات أهل السنة ج ٣/ ٢٣٦، ٢٣٧.

الحادث بالقديم لكون الحادث دليلاً عن الغائب وليس ممتزجاً به فالكلام كصفة قديم لقدم الصفات والنظم المسموع مخلوق كمتعلق لهذه الصفة والماتريدى يهتم ببيان الفصل الثام بين الكلام القديم وبين الكلام المسموع الذى هو مخلوق الذى يضاف إلى الله على سبيل المجاز لا على أنه حقيقة كلامه.

ورأى الماتريدى يوافق إلى حد كبير رأى الأشعرى فى مسألة الكلام ويفترقان فى كيفية سماع الكلام النفسى، ويوافق أيضاً ما ذهب إليه ابن كلاب من أن الكلام صفة قديمة وهو ليس بحروف ولا صوت ولا يتجزأ ولا يتباعض وأن الرسم هو الحروف المتغيرة وهو قراءة القرآن وأن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله ومعنى قوله ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]. حتى يفهم كلام الله^(١)، وخلاصة القول إن الخلاف يكمن فى القول بالكلام النفسى القديم والقول بالكلام اللفظى الحادث، ولقد حاول التفاتزانى أن يقرب هوة الخلاف فقال إن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الإضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين^(٢).

٤- صفة الحياة، السمع، البصر: يقول الماتريدى إن الله حى بذاته لا بحياة غيره كالخلق هم أحياء بحياة هى غيرهم، حلت فيهم، ولا بد من الموت والله عز وجل يتعالى عن أن يحل فيه الموت لأنه حى بذاته وجميع الخلائق أحياء لا بذاتهم، ويقول أيضاً إن الله حى قيوم قائم على مصالح أعمال الخلق وأرزاقهم لا تأخذه سنة ولا نوم، وينفى عنه الغفلة والسهو، إذ لو أخذته الغفلة والسهو لصار مغلوباً مقهوراً فيزول عنه وصفه حى قيوم^(٣)، ولا خلاف بين المتكلمين فى صفة الحياة والبقاء لله إنما الخلاف هو هل الله حى بحياة على ما اختاره الأشعرى ومعظم أتباعه عدا الباقلانى الذى قال إن الله باق لذاته^(٤) أم حى بذاته على رأى المعتزلة

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج٢/ ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

(٢) التفاتزانى: شرح العقائد النسفية ٩٥ .

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ١٧١ . (٤) الخدادى: أصول الدين ٩٠ .

الدينى يقولون فى الصفات أنها لذاته، ويلاحظ أن قول الماترىدى بأن الله حى بذاته مبنى على أساس التفرقة بين حياة الله وبقائه وحياة وبقاء المخلوقين ولا يعنى توهم نفى الصفات.

والماترىدى يثبت صفات السمع والبصر كصفات أزلية، الخلاف بينه وبين بعض المعتزلة فى أنهم ردوا السمع والبصر إلى صفة العلم على ما سبق الإشارة إلى ذلك.

أما صفة القدرة والإرادة، فلقد تناول الماترىدى هاتين الصفتين فى الحديث عن خلق أفعال العباد، لذا سوف نرجئ الحديث عنهما وسوف نتحدث عنهما فى خلق الأفعال.

٥- رؤية الله تعالى فى الآخرة: من المسائل التى اختلف فيها المتكلمون مسألة رؤية الله تعالى فى الآخرة، لكن الخلاف بينهم فى هذه المسألة لا يوجب التكفير والتفسيق فيما بينهم، وذلك لأنه لا يترتب عليها مسائل اعتقادية^(١)، ولقد تعددت المواقف بإزائها فبين مثبت للرؤية وبين ناف لها، أما المثبتين فهم أهل السنة والجماعة وابن كلاب والقلائس وجهم بن صفوان وكذلك كل المجسمة إلا نفرًا يسيرًا منهم^(٢)، واهتم الأشعرى بالاستدلال على الرؤية فقدم أدلة سمعية نذكر منها استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]. (تعنى مشرقة) إلى ربها ناظرة (يعنى رائية) والنظر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين فى الوجه وعارض تأويل المعتزلة للآية بمعنى الانتظار وقدم دليلًا عقليًا على الرؤية بأنه ليس موجودا إلا وجائز أن يرى وأن المعدوم هو الذى لا يرى، ولما كان الله عز وجل موجودًا مثبتًا كان غير مستحيل الرؤية^(٣)، وقد لاقى دليل الأشعرى العقلى قبولاً عند بعض المثبتين للرؤية فنجده يتكرر عند بعض أتباعه وبعض أتباع

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى، ج٤/ ١٩٥.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١/ ٢٩٠ - ٣٤٠ الإسفرائينى التبصير فى الدين ١٣٨ البغدادى:

أصول الدين ٩٧، أبو المعين النسفى: نبصرة الأدلة.

(٣) الأشعرى: الإبانة ١٣ - ١٨ اللع تحقيق د. غرابية ٦١ - ٦٨.

الماتريدي مثل أبو المعين النسفى والصابونى إلا أنه واجه اعتراضاً من النافين للرؤية، وأيضاً من بعض الاشاعرة، فالرازى يعتبره دليلاً ضعيفاً لأن الوجود فى الشاهد علة لصحة الرؤية. إلا أن وجود الله تعالى عين ذاته وذاته مخالفة لغيره فيكون وجوده مخالفاً لوجود غيره، فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك، وأثر الرازى الاعتماد على الأدلة السمعية فى إثبات الرؤية^(١)، وكذلك جوز الصوفية الرؤية بالعقل وأوجبوها بالسمع^(٢).

أما النافين للرؤية فهم المعتزلة والخواج والزيدية، وقالوا: يستحيل على الله تعالى الرؤية، ولا يراه أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة^(٣) فقال النظام من المعتزلة لا مرئى إلا اللون وهو جسم، وذهب الجبائى إلى أن المرثيات جواهر وألوان وأكوان، وقال أبو هاشم: المرثيات جواهر وألوان وهذه كلها صفات يتعالى الله عنها لذا فهو لا يرى^(٤)، وأفرد القاضى عبد الجبار الجزء الرابع من كتابه المغنى على الرؤية وعارض أقوال المثبتين للرؤية وأنكر الرؤية وأقام الأدلة على إنكارها وذكر أنه لا أحد يدعى أنه يرى الله سبحانه وتعالى إلا من يعتقده جسمًا مصورًا بصورة مخصوصة، وذكر أن الله يستحيل أن يرى فى ذاته ولا يصح أن يرى بالأبصار لأن البصر لا يصح إلا أن يرى به إلا ما كان مقابلاً له أو حكم المقابل له، فما اختفى بذلك صح أن يرى بالبصر، وما خرج عنه لا يصح أن يرى به ولو كان الله تعالى مرئياً لنا فلنا لا نراه إلا بهذه الحاسة، وكان يجب أن لا نراه إلا على الشروط التى يصح أن يرى غيره من المرثيات، وقدم أيضاً أدلة سمعية على ذلك منها قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الانعام: ١٠٣]، وهو تعالى قد امتدح نفى الرؤية^(٥).

(١) الرازى: محصل أفكار المتقدمين ١٣٨.

(٢) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ٤٢، ٤٣.

(٣) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة، الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ج ١/ ٢٨٩.

(٤) البخندادى: أصول الدين ٩٧.

(٥) انظر القاضى عبد الجبار: «المغنى» الجزء الرابع، الرؤية.

عارض الماتريدي أدلة المعتزلة على نفى الرؤية وتمثلت هذه المعارضة في مناقشة لآراء الكعبي؛ فلقد احتج الكعبي بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، فالإدراك يعنى الرؤية، والله قد امتدح بنفى الرؤية، ويرد الماتريدي بأن معنى الإدراك هو الإحاطة بالمحدود، والله يتعالى عن وصف الحد إذ الحد هو نهاية وتقصير عما هو أعلى منه والحد كذلك وصف المتصل الأجزاء حتى ينقضى، ولقد كان الله ولم يكن ما به يحد، والله قد جعل لكل شيء حداً يدرك به وهو يتعالى عن الحد، أما الرؤية لا تحيط بالمحدود بل هي تقع على وجوه ولا يعلم حقيقة كل وجه من ذلك إلا بالعلم بذلك الوجه حتى إذا عبر عنه بالرؤية صرف إلى ذلك وما لا يعرف له الوجه بدون ذكر الرؤية لزم الوقف في مائتها على تحقيقها، أما الإدراك فلأنما هو معنى الوقوف على حدود الشيء وبالحد يدرك الشيء، ولا يرى به كالقمر لا يدرك حدوده ولا سعته ولا يحاط به، ومع ذلك يرى بيقين، وكذلك ضوء النهار يرى لكن حده لا يعرف بذاته^(١)، فالرؤية لا تقتضى أن يكون المرئي محدوداً، ويؤكد الماتريدي ذلك في موضع آخر مستدلاً بقوله ﷺ «سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»^(٢)، لأنه لا يدرك حده وسعته على الحقيقة وإن كان على ما يرى حيث الظاهر محدود الموقف، ويحاط به وهو مرئي بيقين^(٣).

ويلاحظ أن تفسير الماتريدي الإدراك بمعنى الإحاطة قد عارضه المعتزلة فيقول القاضى عبد الجبار: أنه لو كان الأمر على ما زعمتم لوجب أن لا يوصف الواحد منا بأنه يدرك يبصره هذه الأجسام الحاضرة لأنه لا يراها فى وقت واحد من جميع الوجوه^(٤)، واعتراض القاضى يقوم على التوحيد بين معنى الإدراك والرؤية ومعارضة أن الإدراك إذا أطلق لم يحتمل الإحاطة، أما الماتريدي فهو يفرق بين

(١) الماتريدي: التوحيد ٨٠، ٨١، ٨٢ ولتعلق المعتزلة بالآية لا تدرکه الابصار ارجع إلى القاضى عبد الجبار المغنى ج٤/ ١٤٦ وما بعدها.

(٢) الإمام النوى: رياض الصالحين ٣٣٧.

(٣) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج٢/ ١١٥.

(٤) القاضى عبد الجبار: المغنى ج٤/ ١١٥.

الإدراك والرؤية لذا فإنه لا يجوز قياس الرؤية على الإدراك، كذلك ف رؤية الشيء عند الماتريدى تقع على وجوه ولا يعلم حقيقة كل وجه من ذلك إلا بالعلم بذلك الوجه أى أن الرؤية لا تستلزم الإحاطة بكل الوجوه، ويرد الماتريدى على احتجاج الكعبى بأن عدم إدراك الله بالبصر مدح لا يزول عنه، فيقول الماتريدى لم لا يقول، بأن خلق الله كل شيء، وقدرته على كل شيء مدح لا يزول عنه، أى لم لا يقول بقديم كل الصفات، ولقد قال الكعبى بحدوث صفة الخلق؛ فالله سبحانه ليس بخالق فى الأزل إنما يصير خالقاً بعد الخلق، كذلك لم يصف الله بالقدرة على خلق أفعال العباد^(١).

ويعارض الماتريدى شروط الكعبى للرؤية لأنها تقتصر على الرؤية الحسية وتقوم قياساً على الشاهد من مباينة المرئى والمسافة والمقابلة أو الهواء وعدم الصغر أو البعد، ويرى الماتريدى أن فى تلك الشروط خطأً تقدير الكعبى للرؤية برؤية جوهره. ولكن هناك جواهر أخرى ترانا ولا نراها كالملائكة والجن، وكذلك نطق الجلود متعذر فى الشاهد، ثم إن الشاهد لا يعلم غير المعرض والجسم والعلم بالغائب غير ذلك فمثله الرؤية، ثم إن شروط الرؤية كما ذكرها الكعبى لا تنطبق على الظل والظلمة وهما يرى، ثم جواز تلك الشروط مع عدم الرؤية كالحجب فجاز تحقيق الرؤية على ذلك فيكون جواز الرؤية بارتفاع أسباب امتناعها لا بسبب امتناعها، وعارض الكعبى بعدم جواز رؤيته تعالى فى الدنيا، وأن يجب أن لا يرى فى الدنيا ولا فى الآخرة، ولا يصح أن يكون النفى فى وقت دون وقت، ويرد على ذلك الماتريدى أن الدنيا دار محنة، والرؤية فى الدنيا تسقط المحنة، وترفع الكلفة، أما الآخرة فهى بخلاف الدنيا لأنها دار جزاء فكانت الرؤية به لائقة بها^(٢).

ويقول الماتريدى إن الكعبى قد سلم بأن الله تعالى يرى جميع المراتيات بدون ما ذكر من المائبة والمقابلة ونحو ذلك، فيجوز أن يكون مرئياً بدون ما ذكر^(٣).

(١) الماتريدى: التوحيد ٨٥ وايضاً تاويلات اهل السنة جـ ٢ / ٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٨٢، ٨٣ وايضاً تاويلات اهل السنة جـ ١ / ٦٧٧ جـ ٢ / ١١٨.

(٣) الماتريدى: تاويلات اهل السنة جـ ٢ / ١٢١.

ويرى الماتريدى أن اقتصار الكعبى على شروط الرؤية الحسية ولم يذكر معنى رؤية غير الأجسام يكون كالمشبهة الذين يقتصرون على القول بالشاهد أنه وجد فاعل فى الشاهد جسماً، وكذا كل عالم فيجب مثله فى الغائب^(١)، وفى هذا يرد الماتريدى على اتهام المعتزلة الذين يقولون بأن من يقول بالرؤية يعتقد الله جسماً أو صورة تشبهه أو يحل فى الأشياء، وفيه تأكيد لنوع آخر من الرؤية غير الرؤية الحسية، وواضح من شروط المعتزلة كما جاءت على لسان الكعبى للرؤية هى شروط الرؤية الحسية، وهذا المعنى مستحيل فى حق الله، والماتريدى لم يقل إن رؤية الله كرويتنا للأشياء الجسمانية المحدودة أمام الرائي، والماتريدى يقول بالرؤية بلا كيف «إذا الكيفية تكون لذى صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابل ومقابلة ومدابرة وقصير وطويل ونور وظلمة، وساكن ومتحرك، ومماس ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعالیه عن ذلك^(٢)»، والاحتجاج بعدم رؤية الله فى الدنيا لا يجوز لأنه لو قام الدليل على رؤية الله فى الآخرة فلا فرق بين رؤيته فى الآخرة أو فى الدنيا، إذ هيا الله للإنسان رؤيته، والماتريدى يرى أن رؤية الله تجوز فى الدنيا لكن الله وعد بها فى الآخرة دون الدنيا تحقيقاً للامتحان^(٣)، كما لا يحق للمعتزلة أن يزعموا أن الموجودات محصورة فى مدركاتنا الحسية فهناك فى هذا العالم المحيط بنا أشياء كثيرة لا ندركها مباشرة وأخرى لا ندركها لأننا ليست لنا الحواس التى ندركها بها.

بعد أن يرد الماتريدى على احتجاج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] على نفى الرؤية يثبت أن هذه الآية تثبت الرؤية لأنه لو كان غير جائر الرؤية لم يكن لنفى الإدراك حكمة إذ لا يدرك غيره رؤية أى التساوى مع الله غيره فى نفى الإدراك إذ هو وغيره لا يدركان بغير رؤية، فيكون بذلك نفى الإدراك لا معنى له، وإذا كان غيره لا يدرك إلا إذا كان مرئياً لم يقع له تمدح بكونه غير مدرك، إنما يقع التمدح أن لو كان مرئياً غير مدرك، وغيره مرئى

(٢) الماتريدى: التوحيد: ٨٥.

(١) الماتريدى: التوحيد: ٨٥.

(٣) تاويلات أهل السنة جـ ١٢١/٣.

يدرك ليظهر له اختصاص أى أنه قد تمدح بنفى الإدراك لا بنفى الرؤية^(١) والله قد امتدح بنفى الإدراك لا بنفى الرؤية، ويضرب الماتريدى مثلاً لذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] كان فى ذلك إيجاب العلم ونفى الإحاطة، فمثله فى حق الإدراك، إنما هو الإحاطة بالمحدود، والله تعالى عن وصف الحد وليس بذى حدود وجهات من طرق إدراكه بالأسباب الموضوعية لتلك الجهات^(٢).

ويرى الماتريدى أن رؤية الله جائزة بغير إدراك ولا تفسير، والدليل على ذلك سؤال موسى عليه السلام للرؤية وقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولو كان لا يجوز الرؤية لكان منه جهل بربه، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون لرسالته أمينا، كذلك فإن الله لم ينه ولا آتبه، وبدون ذلك قد نهى نوحا وعاتب آدم وغيره من الرسل ولو كان لا يجوز الرؤية لكان بلغ مبلغ الكفر ثم تعليقه الرؤية يمكن وهو استقرار الجبل^(٣). ويذكر الماتريدى تأويل المعتزلة لسؤال موسى، فسؤاله لا يدل على جهله بل سأل الرؤية على لسان قومه وأنه سأل الآيات لا الرؤية^(٤).

ويرد الماتريدى على القول بسؤال موسى للآيات لا للرؤية بأنه لا يحتمل أن يكون سؤال موسى للآية التى يعلم بها لا للرؤية لوجوه:

أ- أنه قال لن ترانى وقد أراه الآية.

ب- الرد على تأويل المعتزلة بأنه يجوز سؤال رؤية الآيات لدفع الشبهة وإن كان قد يقع الكفاية بالبعض مثل سؤال إبراهيم: رب كيف تحمى الموتى، ويرد الماتريدى على هذا التأويل بأن الله قد أعطاه الآيات والإعلام ما لم يكن له حاجة إلى

(١) الماتريدى: تاوريلات أهل السنة ج٢/ ١١٤.

(٢) الماتريدى: تاوريلات أهل السنة ج١/ ٦٧٧.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٧٧، ٧٨ وأيضاً تاوريلات أهل السنة ج١ / ٦٧٦.

(٤) الماتريدى: تاوريلات أهل السنة ج١/ ٦٧٦ وأيضاً القاضى عبد الجبار المغنى ج٤/ ١٦٥.

غيرها، فلا يحتمل أن يسأل آية أخرى لدفع الشبهة مع هذه الآيات لأن الشبهة لو لم توقع بهذه الآيات لم تندفع بآية أخرى من جنسها.

ج - طلب الآيات يخرج مخرج التصنت، وذلك تصنت الكفرة الذين لا يزالون يطلبون الآيات وإن كانت الكفاية قد ثبتت.

د - قوله تعالى: ﴿فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] - علق وجود ما سأل باستقرار الجبل ولو كان المراد من هذا سؤال الآية لم يستقم التعليق باستقرار الجبل لأنه الآية التي لا يستقر معها الجبل بل يندك أعظم من الآية التي يستقر معها الجبل، دل أن الحمل على الآية فاسد أى أنه لو طلب آية لعدم الرؤية لما كان يستقيم التعليق باستقرار الجبل لاختلاف الآية التي لا يستقر معها وهى أعظم من الآية التي يستقر معها^(١).

ويرد الماتريدى على قول الكعبى بأن موسى ما سأل الرؤية وإنما سأل العلم الذى لا يعتربه الشبهة بالآيات، وذلك فى رأى الماتريدى فاسد لأن موسى رسول مبعث إلى ما به نجاة الخلق من الدعاء إلى التوحيد والعبادة لله وهو مكلف ممتحن بتبليغ الرسالة إليهم، وهذا النوع من العلم الضرورى مما يسقط المحنة والابتلاء، فدل أن سؤال هذا النوع من العلم فى دار المحنة لا يجوز وإنما سأل الرؤية ليجل قدره وليعرف عظيم محله عند الله تعالى^(٢).

ويعارض الماتريدى تفسير الكعبى لتوبة موسى عن طلب الرؤية أنه قد علم بما أراه من الأدلة أنها صغيرة فتأب عليها أو على ما جرت به العادة فى الخلق من تجديدها عند الأهوال بلا حدوث ذنب، ويرد الماتريدى بأنه لو كان صغيرة لكان أولى من تركه إلى أن يعلم بالأدلة وهى فى حال الإعلام فى غيرها، فى حال الإغماء أى أن طلب موسى للرؤية لو كان صغيرة لكان أولى أن يعلم ذلك فى حالة الإعلام لا فى حالة الإغماء، وأيضا يصح ذلك أى التوبة عند معاينة الهول لا عند سكونه وإبداله بالأمن والإفاقة، ويحتمل أيضا أن يكون معنى لن ترانى

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/٦٧٦، ج٢/١١٣ والتوحيد ٧٨.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/١١٩.

المقصود به تجدد إيمانه بعدم رؤيته في الدنيا^(١)، فموسى قد طلب الرؤية ولم يسأل الآية التي يمنح عندها الرؤية، ثم أن سؤال موسى لم يكن على لسان قومه بل كان سؤاله لنفسه لا لقومه، فإنه لو كان لا يقول رب أرني أنظر إليك ولكن يقول رب أرهم ينظرون إليك فدل أنه لم يكن لذلك^(٢).

ودليل آخر يقدمه الماتريدي على جواز الرؤية وهو حاجة إبراهيم عليه السلام لقومه بأنه لا يجب ربا يأفل لأن فيه معنى التغير، ولم يقل إنه لا يجب ربا يرى^(٣).

ودليل آخر على ثبوت الرؤية هو قوله تعالى ﴿وَجُودُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ (٢٢) إلى ربها نَاصِرَةٌ ﴿[القيامة: ٢٢، ٢٣]﴾. ولقد أول المعتزلة النظر هنا بمعنى الانتظار^(٤)، ويرد الماتريدي على هذا التأويل بأن الآخرة ليست دار انتظار، وقوله: وجوه يومئذ ناصرة، يعني وقوع الشواب، وقوله: إلى ربها ناصرة إلى حرف يستعمل في النظر إلى الشيء لا في الانتظار وأن القول يخرج مخرج البشارة، وهذا يثبت الرؤية مع مغايرتها للرؤية الحسية^(٥)، ويدلل الماتريدي على أن الآية لا تعني الانتظار وذلك لأن في قوله: وجوه يومئذ ناصرة، وصف لما هم عليه من غاية السرور بالكرامات التي أكرموا بها حتى تعرف وجوههم بذلك، وإذا ثبت أنهم قد نالوا الكرامات، ووصلوا إلى أنواع اللذات لم يبق لقوله إلى ربها ناصرة موضع لا أن تصرف إلى حقيقة النظر فيكون في هذا إثبات الرؤية، ويرد على من يحمل الآية على انتظار الكرامات، بأن ذلك لا يعني نفى حقيقة الرؤية للأبد وذلك لأنه إذا لم يمكن إقامة الدلائل على إحالة الرؤية فليس له قطع هذا التأويل وصرفه إلى انتظار الكرامات، وبذا تكون الآية حجة في جواز الرؤية إن لم تكن حجة في الوجوب.

(١) الماتريدي: التوحيد: ٨٤.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/٦٧٧، ج٢/١٧٣.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٧٨ وتأويلات أهل السنة ج١/٦٧٦.

(٤) الماتريدي: التوحيد ٧٩، وتأويلات أهل السنة ج١/٦٧٦.

(٥) الماتريدي: التوحيد ٧٩ وتأويلات أهل السنة ج١/٦٧٦.

ويعرض الماتريدي أيضا للحجج من ينفي حقيقة الرؤية على اعتبار أن قوله تعالى: وجوه يومئذ باسرة هو مقابل قوله وجوه يومئذ ناضرة، وقوله نظن أن يفعل بها فاقرة مقابل قوله إلى ربها ناظرة، ثم لم يكن قوله فظن أن يفعل بها فاقرة على فقد الرؤية، ولكن على العقاب نفسه.

فكذلك قوله: إلى ربها ناظرة، ليس هو على حقيقة الرؤية، ولكن واقع على الثواب نفسه، ويجب الماتريدي عن هذا بأن أصل العقاب لم ينزل بهم بعد جميع ما أوعدوا في هذه الدنيا من العقاب لما ذكرنا أن نهاية العذاب في تسود الوجوه ويكملها ليس في تسودها، فلذلك استقام أن سكون قوله: تظن أن يفعل بها فاقرة على نفس العذاب، وأهل الجنة قد وصلوا إلى رفيع الدرجات وعظيم الكرامات، وإنما وصفوا انتضارة الوجوه فاستقام أن يكون قوله إلى ربها ناظرة منصرفا إلى حقيقة النظر لا إلى غيره من الكرامات ولأن الرؤية أعلى الكرامات وأرفعها وأهل العقاب لم يتألوا أوفى الكرامات فكيف يتوقعون أرفعها، أما أهل الجنة فهم قد نالوا من النعم والكرامات ما لا يحصى، فجاز أن يكرموا بالرؤية أيضا^(١).

دليل آخر هو الرؤية زيادة الفضل والثواب لأنها أعظم ما يناله المؤمنون في الآخرة لقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] قاله قد وعد أن يجزى أحسن مما عملوا به في الدنيا ولا شيء أحسن من التوحيد والإيمان وحسنه حسن المستحسن بالعقول، أما ثواب الجنة فحسنة حسن الطبع وهو أدنى من حسن العقل وجائز أن ما استحسنه الطبع أن يكون طبع لا يتلذ به كطبع الملائكة، ومثله في العقوبة، فلزم القول بالرؤية لتكون كرامة وأعلى ما أكرموا به وهو أن يصير لهم المعبود بالغيب مشهورا كما صار المطلوب من الثواب حضورا فالعلم بالله في الآخرة لا يعتريه الوسواس، وذلك سبيله العيان لا الاستدلال لذا تثبت الرؤية لأنها تحقق علم العيان^(٢).

(١) الماتريدي: تاويلات أهل السنة ج ٣/ ٢٤١، ٢٤٢.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٨٠.

ويعنى هذا أن الرؤية ليست علما بالقلب بل هى علم بالمشاهدة، وعلم العيان لا يتحقق إلا بالمشاهدة، ففى هذا تأكيد للرؤية.

ثم يقدم الماترىدى الدليل من السنة وهو حديث النبى ﷺ المشهور فى غير خبر وهو قوله: سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون، وسئل هل رأيت ربك فقال: بقلبي، قيل: فلم ينكر على السائل السؤال وقد علم السائل أن رؤية القلب هى العلم وأنه قد علم وأنه لم يسأل عن ذلك، ولقد حذر الله عز وجل المؤمنين عن أشياء قد كفوا عنها، لكن لم ينههم عن ذلك السؤال ولا يوبخهم فى ذلك بل يلين القول فى ذلك^(١)، وهذا الموقف يعارض موقف المعتزلة الذين قالوا بأن الأحاديث الواردة فى الرؤية أحاديث ضعيفة وأنها أخبار آحاد لا توجب العلم، ولقد أولوا الأحاديث الصحيحة فى ذلك تأويلا ينفى معنى الرؤية وإثباتها وتثبت أن الرؤية تعنى العلم^(٢)، لكن الماترىدى يقول بصحة الأخبار التى وردت فى الرؤية، ويقول بأن أهل التوحيد قد أجمعوا على صحتها وأن صرف الأخبار التى وردت فى الرؤية بمعنى العلم غير مستقيم، وذلك لأن الرؤية خص بها أهل الجنة، ولو كان المراد من الرؤية العلم لارتفع الاختصاص لا العلم به عما يقع به الاشتراك بين الفريقين، ولأن الكل يجمع على العلم بالله تعالى فى الآخرة، العلم الذى لا يعتره الوسواس ولا الريب، والعلم الذى لا يعتره الوسواس ولا الريب، هو علم العيان لا علم الاستدلال لأن الآيات لا تضطر أهلها إلى العلم الحقيقى^(٣).

ويدلل أيضا على أن الرؤية لا تعنى العلم، بقوله إن الأصل فى الكلام إذا كان على أمر معهود أو يقرن به المقصود يصرف إليه عن حقيقته وإلا فلا، وعلى ذلك فالرؤية إذا قرنت بشيء علم أنه ليس المراد بها البصر نحو قوله: ألم تر كيف فعل ربك، لما قرن بلفظة الرؤية فعل آخر علم به أنه لم يرد الرؤية بالبصر لكن أريد بها

(١) الماترىدى: التوحيد ٨٠ والحديث النبوى مذكور فى رياض الصالحين للإمام النووى ٣٣٧.

(٢) القاضى عبد الجبار: المفتى ج٤/٢٢٣ - ٢٣١.

(٣) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج٢/٢٤٣.

العلم، أما إذا لم يقرن به شيء وأطلق يصرف إلى حقيقته ألا ترى أن من قال رأيت فلانا أو نظرت إلى فلان لم يحتمل غير رؤية ذاته بالبصر، وإذا قال رأيته يقول كذا أن لا يريد رؤية ذاته، فمثله أمر قصة موسى بقوله أنظر إليك، وكذلك فى قوله: إلى ربها ناظرة^(١).

ويلاحظ أن منهج الماتريدى فى إثبات الرؤية يقوم على الدلائل السمعية، ويذكر أبو المعين النفى أن الماتريدى كان يرى أن الأصوب فى هذه المسألة أن تتمسك بالدلائل السمعية فإذا عجزت الخصوم عن الاعتراض عليها وزعمت أن الدلائل السمعية إن أوجبت الرؤية، فالدلائل العقلية منعت القول بالرؤية فكانت الآيات والأحاديث متشابهة يجب التوقف فى إثباتها، عندئذ نستخدم الدلائل العقلية ويعلل بها على طريق المعارضة دفعا لكلام الخصوم لا لابتداء التعليل ليقع الدليل على الخصم فيهدم حيثئذ ما يقيمه من الأدلة^(٢)، أى أن الجانب الإثباتى للرؤية يقوم على السمع، أما الجانب النقدى يقوم على الدليل العقلى الذى يفند دعاوى الخصم الذى يعتمد فيها على الأدلة العقلية، ولم يقدم الماتريدى أدلة عقلية لإثبات الرؤية لا لاستحالة تلك الأدلة بل لأنه رأى فى الأدلة السمعية اكتفاء على الإثبات وتجنباً لما تشيره الأدلة العقلية من إشكالات، والسمع عنده مصدر من مصادر المعرفة وله قوة اليقين مثل العقلية، كما أن تأويله للآيات والأخبار على صحة الرؤية لا تخلو من نظر عقلى بل اعتمد فى تأويله لتلك الأدلة السمعية على العقل على نحو يدفع شبهات الخصم ويثبت الرؤية، ولقد ساند هذا الموقف بعض الأشعرية.

ويلاحظ أيضا أن قول الماتريدى بأن الرؤية بلا كيف وهى ليست تعنى العلم يبطل قول الدكتور قاسم بأن الماتريدى يكاد يعترف بأن رؤية الله فى الآخرة رؤية قلبية أو عقلية^(٣).

(١) الماتريدى: تأويلات السنة ج٢/ ١٢٠.

(٢) أبو المعين النفى: تبصرة الأدلة ٢٤٤.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة، مقدمة د. محمود قاسم ص ٨٨.

سادساً: الموقف من الصفات المتشابهة

١- التشبيه والتجسيم: هناك صفات لله تعالى طريق إثباتها ورود الخبر الصادق بها فقط وهى الصفات الخبرية، فلقد وردت آيات تثبت الوجه واليدين والعين فى صفات ذاته والاستواء على العرش والإتيان والمجىء والنزول ونحو ذلك من صفات فعله^(١)، وموقف السلف من هذه الصفات أنهم نزهاوا الله عن التشبيه ووصفوه بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسله نفيًا وإثباتًا من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل، والصفات مثل الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية^(٢).

ومن بعد السلف نجد فريقًا مال إلى التشبيه والتجسيم فصارت الغالبية من الشيعة إلى نوعى تشبيه، أحدهما: تشبيه الخالق بال مخلوق، فقالوا الإله ذو صورة مثل صورة الإنسان، والثانى: تشبيه المخلوق بالخالق، فقال هؤلاء الغالبية أن شخصًا من الأشخاص إله أو فيه جزء من الإله نسجًا على منوال النصارى والحلولية كذلك قال بالتجسيم الهشامية أصحاب هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجوالقى وقالوا بأن معبودهم جسم له نهاية وحد وطويل وعريض، وأنه نور ساطع كالسيكة الصافية وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ومن المجسمة الكرامية أصحاب محمد ابن كرام الذى دعى إلى تجسيم معبوده وذكر الشهرستانى أن أكثرهم أطلق لفظ الجسم عليه والمقاربون منهم قالوا يعنى كونه جسمًا أنه قائم بذاته، وهذا هو الجسم عندهم^(٣).

وهناك فريق آخر مال إلى نفى التشبيه والتجسيم، فأبو حنيفة قال إن الله لا يوصف بصفات المخلوقين، وفى هذا إشارة إلى وجوب التأويل الإجمالى فى الظواهر الموهمة ومنع التأويل التفصيلى والتفويض فى اليقين بعد الحمل على المعنى المجازى على الإجمال وقال يده صفته بلا كيف^(٤).

(١) البيهقى: الأسماء والصفات ٨٥.

(٢) ابن تيمية: الرسالة القدومية ٤ مجموعة الفتاوى المجلد الخامس ١٢٦.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١/١٠٦ - ١٠٩، البغدادى: الفرق بين الفرق ٢١٥، ٢١٦.

الشهرستانى: الملل والنحل ج١/١٤٦.

(٤) البياضى: إشارات المرام ١٩٢.

أما المعتزلة أجمعوا على أن الله واحد ليس كمثله شيء ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا جواهر ولا عرض ولا بذى أبعاد ولا بذى جهات، واختلفوا فى إثبات الوجه له وأجمعوا على إنكار العين واليد ومنهم من أول اليد بمعنى النعمة والعين بمعنى العلم^(١).

والأشعرى قد مال إلى التنزيه ونفى الجسمية فقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٧]، أخبر أن له وجهًا لا يفنى ولا يلحقه الهلاك وقوله: ﴿تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، فأخبر أن له وجهًا وعينا لا يكيف ولا يحدد^(٢).

وقال ابن رشد إن القرآن لم يصرح بنفى الجسمية رغم أن الله منزّه عنها والواجب فى هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفى ولا إثبات، ويجاب عن ذلك بقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وينهى عن هذا السؤال^(٣).

أما الصوفية فقد أجمعوا على أن له سمعا وبصرا ووجها ويدا على الحقيقة ليس كالإسماع والأبصار والأيدى والوجوه، وأجمعوا على أنها صفات لله وليست بجوارح ولا أعضاء ولا أجزاء، واختلفوا فى الإتيان والمجيء والتزول البعض يقول إنها صفات تجب الإيمان بها وعدم البحث فيها وأولها بعضهم^(٤).

أما عن موقف الماتريدى فيتضح فى شرحه للآيات التى قد توحى التجسيم والتشبيه فإنه يقول فى شرحه لقول تعالى: ﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [الفرقان: ٤٨]. دلالة أن لا يفهم من اليمين الجارحتين على ما يفهم من الخلق كما لا يفهم أحد يذكر اليد فى المطر الجارحة لأنه لا جارحة له، فعلى ذلك لا يفهم من ذكر اليد

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١/ ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧١.

(٢) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة ٣٧-٣٩.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ١٧٦-١٧٦.

(٤) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصرف ٣٥-٣٧، القشيري: الرسالة القشيرية ج١/ ٥٧، ٥٨.

له الجارحة من قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وكذلك قوله: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ لم يفهم من قوله ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ [فصلت: ٤٢]. الجارحة لانه لا جارحة للقرآن، فعلى ذلك لا يفهم مما ذكر من بين يديه الجارحة ومن فهم ذلك فلانما يفهم لفساد فى اعتقاد وكذلك ما ذكر من الاستواء على العرش والاستواء إلى السماء لا يفهم منه ما يفهم من استواء الخلق لانه برىء عن جميع مشابهة الخلق ومعانيهم وهو ما وصف حيث قال ليس كمثله شىء^(١).

كذلك يقول فى إضافة المجيء إلى الله يجب أن يتوقف فيه ولا يقطع الحكم على شىء لانه المجيء ليس يراد به وجهها واحداً لانه أضيف إلى الاعراض أريد به غير الذى يراد به إذا أضيف إلى الأجسام والأشخاص والله تعالى لا يوصف بالجسمية حتى يفهم من مجيئه ما يفهم من مجيء الأجسام فلا يوصف بالعرض ليراد به ما يراد من مجيء الاعراض، فحقه الوقف فى تفسيره مع اعتقاده ما ثبت بالتنزيل من غير تشبيه^(٢).

وينفى الماتريدى عن الله الحالات الانفعالية فيرى أن إضافة المكر والخداع إلى الله يحمل على الجزاء، ولا يجوز إضافته ابتداء إلى الله، ففى شرح قوله تعالى ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] أى يجزيهم جزاء المكر يحمل على الجزاء لما لا يجوز إضافة المكر والخداع والاستهزاء مبتداً إلى الله لانه مذموم من الخلق إلا على المجازاة فكيف من الله عز وجل، ولقد قال بعضهم يجوز إضافة الاستهزاء إلى الله، وإن كان لا يجوز من الخلق إذ يستهزئ بعضهم بعضاً كالتكبر يجوز لله ولا يجوز للخلق لأن الخلق أشكال بعضهم لبعض وأمثال «والله جل وعلا لا شكل له ولا مثل» وكذلك الاستهزاء يجوز له ولا يجوز لغيره لأن الاستهزاء هو الاستخفاف فلا يجوز أن يستخف من هو مثله فى الخلقة وما خلق له من الأحداث والغير والله تعالى يتعالى عن ذلك والاول أقرب^(٣).

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/٦٥٤.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، ج٢/٣٩٦.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، ج١/١٢.

ويؤكد هذا المعنى فى شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] يحتمل قوله يخادعون الله، أى يخادعون أولياء الله أو دينه، فأضيف إليه، وقوله وهو خادعهم أى يجزيهم جزاء خداعهم المؤمنين، فسمى خداعاً وإن لم يكن فى الحقيقة خداعاً لأنه جزاء الخداع وهو كما سمي جزاء السيئة سيئة، وإن لم تكن الثانية فى الحقيقة سيئة. . واللغة غير ممتنعة من تسمية الشيء باسم سببه^(١).

وفى الآيات التى تشير إلى العقيدة فى شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، ويورد قول المشبهة لو لم يكن بين الله وبين الملائكة قرب الذات لكانوا هم والبشر بقوله عند ربك سواء لكان لا معنى لتحقيق الملائكة بذلك، لكن تأويل هذه الآية عند الماتريدى أن قوله عند ربك فى الطاعة له والخضوع أو على الكرامة والمنزلة ليس على قرب الذات ولكن عليها وصف عز وجل ﴿لَا يَقْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦]، ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسَبِّحُونَهُ﴾ يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالطاعة له والخضوع، فعلى ذلك الأول ليس على قرب الذات ولكن ما ذكر من الطاعة والخضوع^(٢).

فالماتريدى يرى أن فى تلك الآيات التى تضيف الجوارح أو معانى قد توحى بالتشبيه والتجسيم أنه يجب أن لا يفهم منها ما يفهم من إضافة ذلك إلى الخلق والأصل فى ذلك كما يقول «إن الأمر يضيق على السامع بما يقدره من المفهوم عن الخلق فى الوجود، وإذ لزم القول فى الله بالتعالى عن الأشباه ذاتا وفعلا لم يجز أن يفهم من الإضافة إليه المفهوم من غيره فى الوجود مع ما كان الوقوف على المعنى يصرف إليه الكلام فى الخلق بما هو علم به قبل سمع ذلك الكلام، والله سبحانه عرف قبل سمع ذلك الكلام على غير الذى عرف عليه الخلق لم يجز

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٤٣٤.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٧٠٣.

صرف التأويل إلى ما فهمه من الخلق إذ سببه العلم المتقدم منه إذ أنه متقدم على الخلق ومعروف به سبحانه قبل سمع ذلك الكلام على غير الذى عرف عليه الخلق أى أن الله موصوف بذلك فى الأزل من قبل وجود الخلق لذا لا يجوز صرف التأويل إلى ما يفهمه الخلق ثم إن هذه المعانى تحتل فى الشاهد معانى مختلفة، لذا لا يجوز أن يصرف ذلك إلى أوحش وجه - ثم إن الله يمتحن بالوقوف فى أشياء كما جاء من مفوت الوعد والوعيد والحروف المنقطعة^(١)، أى أنه يرى الوقف فى ذلك والتسليم بما جاء به التنزيل دون تشبيه والاعتقاد بصحته ولا نشغل بكيفيته والبحث عنه مع اعتقاد أن الله ليس كمثله شئ وأنه ليس بجسم ولا شبيه.

والماتريدى يعارض التشبيه أى تشبيه الله بالخلق وذلك لأنه يرى أن الشبه من كل جهة فى الخلق ممتنع لما يصير واحداً، وإنما يكون من جهة دون جهة، فلو وصف بالشبه بغيره بجهة فيصير كأحد الخلق^(٢) والله يتعالى عن الشبه لأنه واحد فى علوه وجلاله وواحد الذات محال من أن يكون له فى ذاته مثال، إذ ذلك يسقط التوحيد وواحد الصفات يتعالى عن أن يشركه أحد فى حقائق ما وصف به العلم والقدرة والتكوين بل كل وصف من ذلك لغيره بعد أن لم يكن ومحال بمائلة الحديث للقديم^(٣).

كذلك يعارض الماتريدى تشبيه المخلوق بالخالق، فهو ينفى حلول الله فى الأشياء، ويقول إن الله لا يوصف بالاتصال بالأشياء ولا الانفعال ولا بالحلول فيها ولا بالخروج منها من جهة المسافة على ما هو لأن الله تعالى كان ولا غيره، فمحال انتقاله عما كان عليه لما مر بيانه، وعلى التفسير بالخروج من صفات الخلق وشبيهه يجوز^(٤).

وكما عارض الماتريدى التشبيه فإنه يعارض أيضاً التجسيم، ولقد تجلّى ذلك واضحاً فى موقفه فى معارضة اليهود والنصارى، الذين يذكر آراءهم فى التوحيد

(١) الماتريدى: التوحيد ٧٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٤ وأيضاً التوحيد ٧٥.

(٣) الماتريدى: التوحيد ١١٩.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٠٧.

وأنهم قد حققوا له شبه الخلق فيكثر به العدد حتى بلغ قولهم إلى حد إمكان الولد، والنصارى يقولون بالواحد فى الكيان والثلاثة فى القنومات، ففى كل قنوم الجزء والحد، ويقولون كان غير مجسم ثم تجسم ومعلوم أن الجسم صوره تتجزأ وتتبعص^(١)، ويهتم الماتريدى بذكر آراء النصارى فى المسيح والرد عليها فيقول إن النصارى تفرقت فى المسيح، فمنهم من جعل له روحين: أحدهما محدثا وهو روح الناسوت، يشبه أرواح الناس وروح لاهوتى قديمة جزء من الله صار فى البدن، ذلك وقالوا ليس إلا أب وابن وروح القدس، وآخرون جعلوا الروح الذى فى المسيح لله، لكن فريقا منهم يجعل فى البدن على كون الشئ فى الشئ، وفريقا على التدبير لا على إحاطة البدن به، ومنهم من يقول: ليصل إليه جزء من الله تعالى ويصل جزء آخر، وقال ابن شبيب: سمعت من مولديهم أنه كان ابن التبنى لا ابن الولاد، كما سميت أزواج محمد عليه السلام أمهات، وكما يقول الرجل لآخر يا بنى^(٢).

وينقد الماتريدى آراءهم فيقول إذا كانت الروح قديمة وهى بعضه فكيف صار ابنا ولم يصل غيره من الأبعاض؟ وإن قيل لأنه أقله، فعلى هذا يلزم جعل كل أبعاض العالم بنين للأكبر منها، ثم إن الابن أصغر من الأب فكيف صارا قديمين، وأن جعلهما كلا واحداً فى البذر صار الكل أباً وابناً، وبذلك يكون الأب ابناً لنفسه، وإن قال هو جزء منه من غير أن يتنقص منه شيئاً كما يؤخذ الضوء من السراج دون أن يتنقص، فيرد بأن لو كان كذلك لكان حادث فيبطل قولهم فى قدم الروح، ثم ما يدرى أن المأخوذ من السراج لا يتنقص، ولا يجوز الاحتجاج بالمعجزات، فلقد جرت على يدى غيره من الرسل، ويورد الماتريدى أمثال هذه المعجزات التى وقعت على يدى غيره باعترافهم، فلم لا كانوا أبناء، وأفعال المسيح كانت بقوة حادثة أوجدها الله، فإن قالوا إنما بما فيه من جزء إلهى، يقال فيكون الفاعل ذلك الجزء الإلهى لا المسيح، وإذا انقطع ذلك الجزء عن الله كان الفعل

(١) الماتريدى: التوحيد ١١٩، ١٢٠ وانظر لمعرفة آراء اليهود، الشهرستانى الملل والنحل، ج٢/٤٩-٥١،

ومعرفة آراء النصارى، الملل والنحل ج٢/٥٩ وما بعدها.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢١٠.

لغير الله، وإن ادعوا اتصاله كان الفعل لله، وإن زعموا أن فيه قوة يفعل بها الأجسام لا أنها يفعله جعلوا إله المسيح بعضه يصرفه كيف شاء وبذا يبطل القول بالوهية المسيح، ويؤكد الماتريدي أن المعجزات هي فعل الله على الحقيقة قد أجراها على يد عيسى كغيره من الرسل، وفي شرحه لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠] أن التصور والتقدير كان من عيسى وإن كان التخليق من الله في الحقيقة لأنه المنفرد به من الخلق غير أنه أجرى ذلك على يد عيسى ليكون آية لصدقه ونبوءته، وقوله تخلق ذكر التخليق لما يسمى العرب تصوير الشيء وتقديره تخليقاً، فعلى ذلك خرج الخطاب والأصل الذي يعتمد عليه الماتريدي في عدم ألوهية المسيح يرجع إلى وجهين، الأول: أن الله نفى عنه الربوبية وأثبت له العبودية وسريان ما يسرى على العباد من حاجة وحدث وهما أمارات العبودية ومن الغريب أن قومه كانوا ينكرون عليه الرسالة في حياته وبعد رفعه ينكرون عليه العبودية ويصفونه بالربوبية، والثاني: غنى الرب عن الولد والحاجة والشهوة والوحشة وهي الأساس في طلب الولد أو أن يكون اسم البنوة من حيث المنزوع والملجأ إلى الله فيكون بذلك كل الخلق^(١)، أما الوجه الأول: فيؤكد الماتريدي على نفى ألوهية المسيح وإثبات العبودية للمسيح كغيره من البشر فيعارض النصارى بحدوث الأجسام، وكذلك أمر عيسى وثبتت كسائر المحدثات، وأنه يسرى عليه ما يسرى على البشر، وهذا يجعله بشراً لا إلهاً ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] يحتمل توفى الموت بما يقبض روحه كفعله بجميع البشر، وفي ذلك تكذيب لمن ظن أنه الله أو ابنه، وهذا لا يحتمل أن يموت، ثم ما عليه خلقه وجوهره، وتقلبه من حال إلى حال في نفسه، ومكان إلى مكان في حق القرار والحاجة كفاية لمن يعقل الحقائق، فالإله لا يجوز عليه مثل هذا من أمارات الحدث، ثم قوله بالمسيح ابن مريم وقوله بالمسيح عيسى ابن مريم ومعلوم إحالة ابن بشر إلهاً أو ولد الإله. وقوله في المهد إني عبد الله إلى آخر ما ذكر مما لو احتمل ذلك لكان آدم عليه السلام الذي لا يعرف له والدان أحق وقوله كانا ياكلان الطعام

(١) الماتريدي: التوحيد ٢١٠ إلى ٢١٥ وأيضاً ناولات أهل السنة ج١/٥٢٥.

فأخبر عن حاجة وغلبة الجوع عليه وفقر نفسه إلى ما يقيمها من الأغذية وقبضة نفسه من بين أظهر أعدائه ورفعته إلى ما به شرفه وتطهيره عما كان يحس منهم من الكفر وأنواع الفساد، وخصه من بين البشر على وجه آية يكون له عليهم من أول أحوال ظهوره إلى آخر أحوال مقامه فيهم ليكون أوضح لتبعيه في الآيات وعلى مخالفته في قطع العذر^(١).

والأصل الثاني هو غنى الرب عن النبوة، فيرد الماتريدي على ادعاء النصارى النبوة لله من حيث الكرامة على الاعتبار بالخلقة، فيفرق الماتريدي بين النبوة والخلقة، وذلك لأن الله سبحانه عظم من الأولاد حتى جعله كالشرك ولا كذلك أمر الخلقة - ولأن أمر الأولاد صفة المجانسة والخلقة صفة الموافقة وأصل الأولاد الشهوة والحاجة والخلقة للطاعة والتعظيم والأصل أن المعنى الذى تقتضيه الخلقة أن يظفر بالطاعة وإن كان الاسم فى حق النهاية، ومحال أن يحقق معنى النبوة بشيء من الطاعة لذلك اختلف الأمر^(٢)، لذا لا يجوز الاحتجاج فى النبوة بالقياس لأمر الخلقة لاختلاف معناهما، وقد يكون أن يجوز لله أخلاء وأحباب من الخلق، ولا يجوز أن يكون له بنين^(٣).

ويستدل الماتريدي على كذب النصارى فى ادعائهم بتخلفهم عن المباهلة، وفى هذا دليل علمه بتعتهم وخوفهم مما قد وعدوا بالتزول عليهم^(٤).

وهذه المناقشات التى دارت بين الماتريدي والنصارى تؤكد معارضته للقول بالتجسيم أو التشبيه، وهى صورة لمناقشات المتكلمين لمخالفتهم من أهل الديانات كالمسيحية بدها المعتزلة من قبل الماتريدي وامتدت من بعد الماتريدي وخاصة مناقشات الباقلانى والجوينى والقاضى عبد الجبار^(٥)، وإن كنا لا نستطيع أن نحدد

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/٥٢١، ٥٢٢.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/٤٢٦.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢١٤.

(٤) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/٥٢٢ وعن موضوع المباهلة، انظر ملحق المباهلة بين النصارى والنصارى، تأليف ماسيون، ونشره الدكتور بدوى فى كتابه: شخيات قلقة فى الإسلام من ١٥٩ - ١٨٢.

(٥) الباقلانى: التمهيد ٩٨، ٩٩، الجوينى: الإرشاد ٥٠، ٥١، القاضى عبد الجبار المظنى ج٥/١٣٥.

مدى استفادة الماتريدى بآراء المعتزلة السابقين عليه فى ذلك، وذلك لعدم الحصول على آراء المعتزلة الأوائل فى هذا الشأن، ولكن هذا لا ينفى تأثر الماتريدى بذلك، وكذلك قد أثرت آراء الماتريدى فيمن جاء من بعده.

٢- المكان والجهة، الاستواء،

اختلف المسلمون فى القول بالمكان والجهة لله سبحانه وتعالى بين مثبت للمكان أو نفيه أو مثبت للجهة أو نفيها، أو بين مثبت لكلاهما أو نفي كلاهما، ونعرض بإيجاز لأقوال المثبتين والنافين، فلقد أثبت المكان المشبهة والمجسمة، فقال قائلون منهم إنه ليس فى الأشياء وأنه فوق الأشياء وفوق العرش وليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها، وقال هشام بن الحكم إن ربه فى مكان دون مكان وأن مكانه هو العرش وأنه محاس للعرش وأن العرش قد ذموه وحده، وقال بعض أصحابه: إن البارئ قد ملأ العرش وأنه محاس له^(١).

وقال الإمام أحمد بن حنبل فى معارضته للجهمية: لم أنكرتم أن يكون الله على العرش، وقد قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقد أخبرنا أنه فى السماء ﴿أَأَمِنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ [الملوك: ١٦]، بهذا أخبرنا الله أنه فى السماء ووجدنا كل شئ أسفل منه مذموماً^(٢).

ومنهم أيضاً الكرامية أصحاب محمد بن كرام الذين أطبقوا على أنه بجهة فوق^(٣).

وقد ذهب شارح الطحاوية إلى إثبات الفوقية لله، وأورد النصوص المتنوعة الدالة على علو الله على خلقه وكونه فوق عباده التى تقرب من عشرين نصاً، كذلك قال بأن ثبوت الفوقية عن طريق العقل والفطرة التى تتمثل فى رفع الناس أيديهم إلى السماء عند الدعاء^(٤).

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١/ ٢٨٤.

(٢) أحمد بن حنبل: الرد على الزنادقة والجهمية ٣٧، ٣٨.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام ١٠٤ وأيضاً الملل والنحل ج١/ ١٤٦.

(٤) على بن محمد بن أبى المعز: شرح العقيدة الطحاوية ١٩٧ إلى ٢٠١.

ويذهب ابن رشد إلى إثبات الجهة، ويقول بأن ظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشُ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً﴾ [الحاقة: ١٧]، والشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء، وأن منه تنزيل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب، وإليها كان الإسراء بالنبي ﷺ، وابن رشد مع إثباته الجهة ينفى المكان^(١).

ويقول ابن تيمية: ليس فى النص إثبات لفظ الجهة، ولا نفيه كما فيه إثبات العلو والاستواء الفوقية والعروج إليه ونحو ذلك، ويعارض من نفى الجهة، ويرى أنه لا ريب أن الله فوق العالم يباين للمخلوقات وليس معنى الجهة أنه داخل فى المخلوقات^(٢)، ويجب عن الاستواء بإجابة أهل السنة أن الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ومن زعم أن الله مفتقر إلى عرش يقله أو أنه محصور فى سماء تظله، أو أنه محصور فى شيء من مخلوقاته، أو أنه يحيط به جهة من جهات مصنوعات، فهو مخطئ ضال، ومن قال إنه ليس على العرش رب ولا فوق السموات خالق، بل ما هنالك إلا العدم المحض والنفى الصرف فهو معطل جاحد لرب العالمين^(٣)، وينفى المكان والجهة الإمام أبو حنيفة إذ يقول فى الوصية: والله على العرش استوى بلا كيف فى ذلك، ومن غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه^(٤).

واختلف المعتزلة فى القول بالمكان، فقال قائلون: إن الله بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان، وقال قائلون فى كل مكان بمعنى حافظ للأماكن وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان^(٥)، وذهبوا إلى أن الاستواء على العرش معناه الاستيلاء^(٦).

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ١٧٦-١٧٨.

(٢) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ٢٥، وأيضاً مجموعة الفتاوى المجلد الخامس «التسقيفة» رده على نفاة الجهة من ١٧ إلى ٣٠.

(٣) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، المجلد الخامس ١٢٢.

(٤) البياضى: إشارات المرام ١٨٧.

(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١/٢٨٦.

(٦) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/٦٤٩، وابن حزم: الفصل فى الملل والنحل ج٢/١٢٣.

والأشعري قال بالاستواء الحقيقي ورفض التأويل فيقول: «إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له، نقول: إن الله عز وجل مستو على عرشه، كما قال الرحمن على العرش استوى، فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء، وهو عز وجل مستول على الأشياء كلها لكان مستوياً على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأقذار لأنه قادر على الأشياء مستول عليها، ولو كان الله عز وجل في كل مكان، فهو تحت الأرض التي السماء فوقها، وإذا كان تحت الأرض والأرض فوقه والسماء فوق الأرض، معنى هذا يلزمكم أن تقولوا إن الله تحت التحت والأشياء فوقه وأنه فوق الفوق والأشياء تحته^(١) والباقلاني يقول إن الله مستو على العرش كما خبر في كتابه ولو كان في كل مكان لكان في جوف الإنسان، وفي الحشوش والمواضع التي لا يرغب ذكرها، وعارض تأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء^(٢).

وذهب الإسفرايني إلى نفى المكان والجهة^(٣)، وذهب الجويني إلى أن مذهب مذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصيص بالجهات، وعارض ما ذهب إليه الكرامية من أنه متحيز بجهة فوق^(٤)، وبعد عرض كافة الآراء في القول بالجهة أو المكان أو نفى القول بذلك نعرض لموقف الماتريدي من ذلك:

موقف الماتريدي: يعرض الماتريدي لاختلاف القول في المكان، فمنهم من يقول إنه العرش وهو السرير المحمول بالملائكة واحتجوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧] ويرفع الناس أيديهم بالدعاء إلى السماء، ومنهم من قال بكل مكان، لأن القول بمكان دون مكان يوجب الحد، وهو آفة وعيب، والله يتعالى عن ذلك ولا يحتمل أن يكون أعظم من المكان لما

(١) الأشعري: الإبانة ٣٣، ٣٤.

(٢) الباقلاني: التمهيد ٢٦٠-٢٦٢.

(٣) الإسفرايني: التبصير في الدين ١٣٤.

(٤) الجويني: الإرشاد ٣٩.

هو سخف في المتعارف أن يختار أحد مكاناً لا يسعه فيصير حد المكان حده جل ربنا عن ذلك وتعالى. ومنهم من قال بنفى الوصف بالمكان وكذلك بالامكنة كلها إلا على مجاز اللغة بمعنى الحافظ لها والقائم بها^(١). وينقد الماتريدي تلك الآراء مبيناً معنى إضافة كلية الأشياء إلى الله أنها تخرج مخرج الوصف لله بالعلوم والرفعة وتعظيم الرب جل ثناؤه نحو قوله: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الفرقان: ٢].

أما إضافة الخاص من الأشياء إلى الله فإنها تخرج مخرج الاختصاص والتعظيم لذلك الخاص على جنس جوهره مثل ﴿نَاقَةُ اللَّهِ﴾ [الشمس: ١٣]، ﴿رَبُّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ [قريش: ٣] ولا يخرج شيء من ذلك على مثل المفهوم عن إضافة الخلق بعضهم إلى بعض وإن كان يحتمل مثله في الخلق فقد يخرج أيضاً إضافة التخصيص مخرج التفضيل والعموم مخرج فضل السلطان والربوبية^(٢)، إضافة جزئيات الأشياء إلى الله يخرج مخرج التعظيم لتلك الجزئيات وإضافة كلية الأشياء إلى الله يخرج مخرج التعظيم لله. فعلى ذلك يكون إضافة المكان إلى الله لا يعنى تحقيق الوصف له بالمكان، ثم لا يجوز أن يفهم من إضافة المكان إليه ما يفهم من الخلق كما لم يفهم من قوله تلك حدود الله ونور الله وبیت الله ونحوه، فعلى ذلك لا يفهم من قوله وسع كرسيه وغيره من الآيات ما يفهم من الخلق لقوله ليس كمثله شيء^(٣)، ثم يستدل الماتريدي بما في الشاهد من أن الإضافة إلى الأشياء تختلف باختلاف المقصود بها وإن كان ظاهر المخرج واحد، فيقال جاء الحق وجاء فلان أو معناه ما مختلف باختلاف القصد من الإضافة وأحق بهذا معنى الاستواء^(٤).

ويستدل الماتريدي على أنه لا يجوز القول بمكان في حق الله تعالى لأنه كان ولا مكان ولأنه يجوز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه كما كان، لأنه يجعل عن التغير

(١) الماتريدي: التوحيد ٦٧، ٦٨.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٦٨، ٦٩ وأيضاً تاوريلات أهل السنة ج١/٢٢١.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٦٧، ٦٨.

(٤) الماتريدي: التوحيد ٦٨، ٦٩ وأيضاً تاوريلات أهل السنة ج١/٢٢١.

والاستحالة التى هى أمارات الحدث ودلالة الفناء^(١)، ويعرض الماتريدى لنتائج القول بالمكان فى حق الله، فإن فى تحقيق المكان له والوصف له بذاته فى كل مكان تمكين الحاجة إلى ما به قراره على مثل جميع الأجسام والاعراض التى قامت بالامكنة وفيها تقلبت وقرت على خروج جملتها عن الوصف بالمكان، فمن أنشأها وأمسك كليتها لا بمكان يتعالى عن الحاجة إلى مكان أو الوصف بما عليه العالم: أنه كليته لا فى مكان وأنه بجزئياته فى المكان، ثم إن الله تعالى لو جعل فى مكان لجعل بحق الجزئية من العالم، وذلك أثر النقصان، بل لما استقام جميع العالم لا بالامكنة للجملة فمن أقامه على ذلك أحق وأولى^(٢)، أى كيف يحل اللامتاهى فى المتناهى، ويعرض لاحتمالات القول بالكون على العرش أو فى كل الامكنة أن ذلك لا يعدو من ثلاثة وجوه أن يحيط به ذلك المكان أو الاستواء به أو المجاوزة عنه، إن كان الأول يكون محدود به محاط منقوص عن الخلق إذ هو دونه، ولو جاز وصفه بما يحيط به من الامكنة لجاز وصفه بما يحيط به من الأوقات فيكون متناهياً، وإن كان الثانى ففيه ما فى الأول من الإحاطة والحد، وأنه لو زيد فى الخلق لا ينقص أيضاً، وإن كان الثالث ففيه دلالة الحاجة والتقصير من أن ينشئ ما لا يفضل عنه، وفى ذلك أيضاً تجزئة وتبعيض، وذلك وصف الثلاث لا وصف الله، ويرى الماتريدى أنه ليس للفائلين بالكون على العرش الاعتلاء بالارتفاع، لأن فيه معنى العلو والعظمة، ويقول الماتريدى إنه ليس لارتفاع المكان للجلوس معنى العلو والعظمة كمن يعلو سطوح الجبال أنه لا يستحق الرفعة على من دونه عند استواء الجوهر، فلا يجوز صرف تأويل الآية إليه مع ما فيها من ذكر العظمة والجلال^(٣)، ويبطل الماتريدى القول بالكون على العرش ومعنى العرش هو سرير الملك، وجائز أن يكون ذلك من الضياء والنور ثم أجل الأشياء وأعظمها فى الأعين الضياء والنور وإليهما تنتهى الرغبة فيكون ذكر العرش ذكر عظم عرش الرب وملكه جل جلاله، ثم إن كل ملك فى الشاهد يتخذ لنفسه عرشاً يتفاوت

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ١٧٢.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٦٤٩. الماتريدى: التوحيد ٦٩.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٦٩. الماتريدى: التوحيد ٧٠.

ذلك على مقدار ملكهم وسلطانهم لا ليجعل ذلك مسكناً لنفسه، فإذا لم يتوهم من الخلق أنهم يتخذون من ذلك لمقاعدهم ومجالسهم فلا تتوهم ذلك من الله أولى، أى إذا كان العرش ليس مكاناً للخلق فكيف يكون مكاناً للخالق^(١).

ويرى الماتريدى أنه لا يفهم من قوله سميع بصير عليم مدبر المكان، وإن كان فى الشاهد يفهم منه المكان إذا أضيف إلى المخلوق، فكذلك لم يجز أن يفهم من استوائه ما يفهم من استواء الخلق ثم إن معنى الاستواء، فى الشاهد إذا قيل استولى فلان أمر بلده كذا واستوى أمره لم يفهم منه المكان، بل فهم منه نفاذ الأمر والمشية والسلطان، فعلى ذلك لم يجز أن يفهم من الله إذا أضيف إليه المكان^(٢).

ويعارض الماتريدى قول أهل التشبيه فى تفسيرهم لمعنى الاستواء بالاستقرار والكون فى المكان بأن ما ينسب إلى المكان، والاستقرار فيه منسوب إلى استعانة وحاجة منه إليه جل الله عن ذلك، ويقول بأن قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ إخبار عن فعله الذى التحقيق يضاف إليه فى خلق الخلق على اختلاف المخرج فى القول نحو أن ذكر مرة أبدع ومرة فطر ومرة جعل، وعلى ذلك قوله استوى يجب أن يقابل بذلك بخلق، أو هو إضافة إلى فعله، ويخرج على وجهين:
أ- ثم خلق العرش ورفع وأعلاه بعد أن كان العرش على الماء وليس فى ذلك تنقل من حال إلى حال.

ب- ثم استوى على العرش أى إلى العرش فى خلقه ورفع وإتمامه دليل ذلك أن على من حروف الخفض وقد يوضع بعض موضع بعض كقوله تعالى: ﴿إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ﴾ [المطففين: ٢٠]، بمعنى عن الناس وعلى ذلك ثم استوى إلى العرش أى إلى العرش وهو على الماء وأتمه وخلق.

ثانياً: لم يتوهم أحد من اسم الرب وخلق ما ذكر وتسخير الذى وصف شىء من ذلك المعنى الذى يضاف إلى الخلق، فكيف احتمل المشبهة ذلك لولا جهلهم به وتقديره بالذى عليه أمر أنفسهم أى قياس الله على قياس أنفسهم.

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ٣/ ١١٢.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١/ ٨٨٥.

ثالثاً: لو حقق معنى الاستواء لأوجب ذلك تغيراً وزوالاً ونحو ذلك والله يجبل عنه ويتعالى إذ ذلك علم الحدوث وأماراة الغيرية.

رابعاً: ما يرى عليه فعل الخلق من التحرك والزوال والسكونة والقرار، فمعنى إضافة من ذلك وصفه إلى مكان دون مكان وحال دون حال، وذلك محال فاسد^(١).

ويعرض الماتريدي لتفسيرات أخرى لمعنى الاستواء فيذكر أنه قيل فيه بأوجه أحدها: الاستيلاء كما يقال استوى فلان على كوره كذلك استولى عليها. والثاني: العلو والارتفاع كقوله: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَلَكَ﴾ [المؤمنون: ٢٨]. والثالث: التمام كقوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ [الفصص: ١٤]. والرابع: قال بعض أهل الأدب: استواء بمعنى القصد ووجهوا قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [فصلت: ١١]، بمعنى خلق عن التمثيل بفعل الخلق فيما يتلو فعلهم أن يكون بالقصد وإن كان لا يقال له قصد^(٢)، وقد ذكر هذا المعنى للاستواء على لسان أبو بكر الأصم، والخامس: قول الحسن أن معنى استوى أى استوى عليه أمره وصنعه، أى لم يختلف عليه صنع العرش وأمره، وقال معناه استولى على العرش، السادس: قول قوم معنى الاستواء معناه استوى عليه وهو فوق كل شيء فى القدرة والعظمة تعظيماً له على غير اختلاف عليه فى التحقيق بينه وبين غيره. السابع: إذا كان العرش فوق كل شيء فى تقدير المعارف فقال هو علاه بمعنى لا يوصف فى الخلق، ولكن على ما كان ولا خلق^(٣)، ولا يعرض الماتريدي لنقد هذه التفسيرات لمعنى الاستواء كنقده لمعنى الاستواء بمعنى الاستقرار والكون على العرش، وهذا يشير إلى أن بعض هذه التفسيرات تلقى قبولا عنده، لكنه يعلق على القول بأن معنى الاستواء هو الاستيلاء وأن العرش هو الملك، بأنه لو كان على الاستيلاء والعرش الملك فإنه مسئول على جميع خلقه وعلى هذا

(١) الماتريدي: ناويلات أهل السنة ج١/ ٦٤٩-٦٥١.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٧٢ وما بعده.

(٣) الماتريدي: ناويلات أهل السنة ج١/ ٦٥.

التأويل المحمول غير هذا^(١)، أما تفسير الاستواء بمعنى التمام والعلو فيبدو أن هذا التفسير يلقي قبولاً عند الماتريدي فهو يقول في شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنْ رَكُومُ اللَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣]، بمعنى أنه خلق الممتحن من خلق الأرض والسموات فيهم ظهر تمام الملك وعلا وارتفع إذ هم المقصودون من خلق ما بينا، فبذلك تم معنى الملك وعلا إذ أوصل إلى الذين لهم، وذكر قول ابن عباس رضى الله عنه أن البشر خلق في اليوم السابع فيه التمام والعلو إذ خلق لهم كل شيء، ويذكر أيضاً هذا المعنى «العلو والتمام» وأن العرش هو أعلى الخلق وأرفعه ولا يعترض على ذلك المعنى، أى أنه خلق العرش ورفعه وأعلاه^(٢).

ويرى الماتريدي أن معنى إضافة الاستواء إلى الله تعظيمه بما ذكره على أثر ذلك سلطانه في ربوبيته وخلق ما ذكر، والثاني: على تخصيصه بالذكر بما هو أعظم الخلق وآجله على المعروف من إضافة الأمور العظيمة إلى أعظم الأشياء ويرى أيضاً احتمال ذكره على النفى بوصف المكان الذى هو أعلى الأمكنة فأشار إليه ليعلم تعالىه عن الحاجة والامكنة^(٣)، وكذلك إضافة العرش إليه تكريم وتفضيل للعرش على أساس تفضيل بعض الأماكن بإضافتها إليه والإفراد والتخصيص وهو تعظيم ما أفرد وخصص وجميع الكل إلى الله، وعلى قياس ذلك يكون تكريم العرش، والله لا يوصف بالقرب إلى شيء عن طريق المسافة والمساحة لأن ذلك جهة الحدود والتقدير بالامكنة^(٤).

وخلاصة القول أن الماتريدي يوضح رأيه فى الاستواء بوضوح، فيقول إنه ثبت بالتنزيل القول بأنه استوى على العرش، وقد لزم القول بأنه ليس كمثله شيء، وعلى ذلك اتفاق القول أن لا يقدر كلامه بما عرف من كلام الخلق ولا فعله به

(١) الماتريدي: التوحيد ٧٣ وإيضاً تأويلات أهل السنة ج ١/ ٢٢.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٧٣، ٧٤.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٧٠، ٧١.

(٤) الماتريدي: التوحيد ١٠٥، ١٠٦.

ولا علمه، ولا يراد به المفهوم من الخلق لكن الوجه الذى يليق به ويوجبه حق الربوبية فمثله فى الأول ثم يلزم تسليم المراد لما عنده إذ لم يبينه لنا، وقد ثبت نفى ما يفهم من غيره^(١)، ويؤكد ذلك أيضاً فى كتابه: التوحيد، ويقول إنه يجب القول بما جاء به التنزيل وثبت ذلك فى العقل ثم لا نقطع تأويله على شىء لاحتماله غير مما ذكرنا واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا أنه غير محتمل شبه الخلق ونؤمن بما أراد الله به، وقيس ذلك التسليم على أمر الرؤية، وعلى كل ما ثبت فى التنزيل، ويرى أن الله قد امتحن الناس بالوقوف فى أشياء كما جاء من نعوت الوعد والوعيد والحروف المقطعة، فعلى ذلك يكون التسليم بالاستواء دون البحث عن كيفيته^(٢).

وكما عارض الماتريدى القول بالكون على العرش فإنه يعارض أيضاً القول بأن الله فى كل مكان بمعنى عالم به حافظ له، والذى ورد على لسان الكعبى، لأن الله لا يحويه مكان ولأنه لا يجوز عليه التغير، ويرد الماتريدى بأن ما ذكره لا يحويه مكان حق لأنه منع القول بالتغير فى المكان ولم يمنعه فى الفعل، كذلك تناقض قوله فى كل مكان بمعنى عالم لأن العالم اسم ذاته ليست فى مكان فلا تحقق لله علما ليبلغ المكان الذى هو فيه^(٣).

ويطل الماتريدى القول بأن الله فى السماء احتجاجاً بقوله: ﴿أَأَمْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، ويرفع الناس أيديهم للدعاء إلى السماء، ويشرح الآية مبطلا احتجاجهم، فيرى أن معناها أنه إله السماء وأنه فى السماء إله وفى الأرض إله، وجائز أن يكون قوله: أأمتم من فى السماء أى فى السماء ملكه وسلطانه ولم يروا أحداً انتهى ملكه إلى السماء، فكيف تأمنون من بلغ ملكه السماء فكيف تأمنون مكره وتعادونه وأنتم لا تجتثرون على ملك من الملوك الذين فى الأرض الذين لا يجاوز ملكه الأرض خوفاً من سلطانه، فكيف تأمنون عذاب من بلغ ملكه ما ذكر^(٤)، وجواب الماتريدى يعنى أن السماء ملك لله، وليست مكاناً له،

(٢) الماتريدى: التوحيد ٧٤.

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٦٥٠.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٧٥.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج٣/ ٧١.

ولا يجوز التعليل برفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء لأن ذلك على العبادة والله أن يوجه عباده إلى ما يشاء، وليس معنى ذلك أن وجهه في السماء، وأن من ظن ذلك كظن من يزعم أنه إلى جهة أسفل الأرض بما يضع عليها وجهه مستوجها في الصلاة وكظن من يزعم أنه في شرق الأرض أو غربها بما يتوجه إلى ذلك في الصلاة، أو نحو ملكه لخروجه إلى الحج، ويقدم دليلاً آخر يبين فيه سبب توجه الناس إلى السماء أنه ما من جهة إلا والله فيها على عباده نعم لا تحصى والسماء هي مهبط الوحي، ومنها أصول بركات الدنيا، فرفع إليها البصر لذلك^(١).

ولمعنا في نفى المكان يؤول الماتريدي الآيات التي قد توحى بالمكانية أو الجسمية، ففي قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نُجُوءٍ لِثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، والنجوى ليس من نوع ما يضاف إلى المكان ولكن يضاف إلى الأفراد، فأخبر بعلوه عن الأمكنة وتعالیه عن أن يخفى عليه شيء، ثم بقدرته بقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، أى بالسلطان والقوة وبألوهيته في البقاع كلها لأنها أمكنة العبادة، ويقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، ويملك كل شيء بقوله: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الفرقان: ٢] ثم بعلوه وجلاله بقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]، وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [هود: ٤]، فجمع في هذه الأحرف ما فرق في تلك ليعلم أنه بكل ما سمي به ووصف كان ذلك له بذاته لا بشيء من خلقه، وكذلك عزه وشرفه ومجده جل ثناؤه عن الأشباه ولا إله غيره^(٢).

ورأى الماتريدي في الصفات المتشابهة أنه يسلم بما جاء به التنزيل مع العلم بأن الله ليس كمثله شيء، وأنه لا يجوز أن يكون له مثل في شيء، فعلى ذلك يجمع بين الإثبات والتنزيه، أى إثبات تلك الصفات وتحقيق نفى المشابهة لله في الصفات

(١) الماتريدي: التوحيد ٧٦، ٧٧.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٧١، ٧٢.

أو الفعل أو الذات، وهو وإن مال إلى بعض التأويلات التي تنفى المكان لكنه لا يقطع بتأويل محدد لاحتمال غيره أن يكون المراد، وهو فى هذا يخطو خطوة أبعد من الأشعرى الذى على سبيل المثال قال بالاستواء رافضاً أى تأويل، لكنه لا يقول بقول المعتزلة بالقطع فى التأويل كتأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء، لكنه يقول بالاستواء بلا كيف، كما ورد فى التنزيل، ومع تحقيق قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] - وهو بالجملة لا يغالى فى التشبيه على النحو الذى نجاهد عند المشبهة والمجسمة والتي صوروا فيها الله بصورة خلقه ولا يغالى فى التنزيه على نحو ما ذهب المعتزلة وصوروا الله صورة عقلية مجردة.



القسم الثاني

أفعال الله تعالى

اتفق أهل الحق من أهل الملل والإسلام على أن الموجد لجميع الكائنات هو الله سبحانه^(١) لكن هناك خلاف بين القائلين بإرجاع العالم إلى الله وبين المنكرين لفعل الله للعالم، وأيضاً بين القائلين بخلق الله للعالم، فهل هو خالق الأجسام والأعراض كلها أم أنه خالق الأجسام دون الأعراض، وهل هو خالق أفعال العباد المباشر منها والمتولد أم لا، ويوضح البغدادى فى هذا الخلاف، فيبين أن رأى الأشعرية هو أنه صانع الأجسام والأعراض كلها خيراً وشرها وهذا خلاف ما ذهب إليه الثنوية الذين قالوا بأن النور فاعل الخير والظلام خالق الشر، وكذلك خلاف أقوال أصحاب الطوائع الأربعة، وأيضاً المنجمة، وخلاف من ذهب من القدرية بأن الله خالق الأجسام دون الأعراض كما ذهب معتمر، وخلاف من قال إن الفاعل المخلوق يحدث الإرادة وما سواها من الحوادث فعل الله كالجاحظ والنظام، وخلاف عامة القدرية الذين قالوا إن المتولدات ومئات أكساب العباد ليست من خلق الله عز وجل^(٢) ولا يعنى هذا الخلاف إنكار فعل الله للعالم، بل هو يعنى خلافاً فى تفاصيل نسبة الفعل الإلهى للعالم، فهناك حد أدنى للاتفاق على نسبة العالم إلى الله مع اختلاف فى تفاصيل ذلك الفعل^(٣)، ولكن ما هى حقيقة ذلك الفعل الإلهى وما هى حدوده؟ وهل الله فاعل مختار وليس يجب عليه شيء، وهل هناك غرض فى أفعال الله تعالى وعلة لخلقه للعالم أم لا؟ وتلك موضوعات قد كثر الجدل والخلاف حولها وارتبطت بمسائل أخرى كالعدل والحكمة واللفظ، والواجب والعوض، والثواب والعقاب.

فقال الأشاعرة بأن الله عادل فى كل أفعاله، ولا يجب عليه شيء، غنى عن خلقه ولو لم يخلقهم لجاز ولو العلم حياتهم جاز ولو أفناهم مرة واحدة لجاز،

(٢) البغدادى: أصول الدين ٨٣، ٨٤.

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٥٤.

(٣) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٥٦.

ما شاء فعل وما شاء ترك، وقالت المعتزلة إنه ليس لله خلق أفعال العباد، وليس له منه اللطف ولا له التكليف من غير تعويض للمنفعة وليس له إسقاط التكليف عن العقلاء فى الدنيا، ولو لم يكلفهم لم يكن حكيمًا^(١)، واحتج الأشاعرة بعدم الوجوب على الله استنادًا إلى أن مفهوم الواجب ما يقال تاركه ضررًا ما عاجلا أو آجلا، والضرر محال فى حقه تعالى^(٢)، والمعتزلة ترى أن مفهوم الواجب هو ما يستحق تاركه الذم والواجب لا يختلف فى حقيقته باختلاف الفاعلين، وأنه تعالى لو لم يثبت الأنبياء والمؤمنين لكان حاله كحال أحدنا، إذا لم يفعل ما يجب عليه، وهذه الواجبات لا تجب عليه تعالى إلا ما أوجبه بالتكليف من اللطف واستحقاق الثواب والعقاب والعوض، والوجوب على الله عند المعتزلة بعد حال التكليف^(٣). ونشير إلى موقف الماتريدى فى الفعل الإلهى، ومعرفة رأيه فيما أثير حول هذه المسألة من خلافات.

أولاً: إثبات فعل الله: العالم كما يرى الماتريدى مخلوق والله هو الذى خلقه وأوجده والله هو الفاعل والعالم فعله، له الخلق والأمر، فالكل خلق الله تعالى وما فى السماوات والأرض إمائه وعبيده^(٤) وفى مناقشته لتأويل جعفر بن حرب لقوله تعالى: ﴿مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النحل: ٧٩]. بأن الإمساك كناية عن التعليم وعبرة عنه كقول الرجل لآخر أمسكت على يده حتى يرمى أى توليت تعليمه الرماية ويرد الماتريدى بأن هذا التأويل فاسد، لأنه يجوز إطلاق هذا التأويل إذا وجد من أستاذه فعل الإمساك فى وقت ما يهم الرامى بالرمى، وأما إذا لم يوجد منه فى ذلك الوقت فعل الإمساك لم يستقم أن يقال أمسكت على يده وإن كان هو الذى علمه الرمى، وإذا لم يستقم هذا بطل أن يضاف الإمساك إلى الله تعالى بمعنى التعليم، ويثبت أن صنع الإمساك من الله^(٥)، وفى الواقع أن إثبات فعل الله، وإضافة كل الأفعال إليه قاعدة مقررة عند الماتريدى فى كل كتاباته.

(١) البغدادي: أصول الدين ٨٢، ٨٣.

(٢) الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد ١٧٦.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغنى ج١/٧، ١٣، ٥٣ وأيضاً المغنى ج١٣/٧٢.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/٦١.

(٥) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج٣/٧٨.

ثانيًا: فعل الله باختيار: بعد إثبات فعل الله . يثبت الماتريدي أن فعل الله تعالى باختيار، فيبطل الماتريدي قول المنكرين للاختيار والقائلين بفعل الطباع فيخرج الخلق على ما عليه بالطبع، ومرجعه إلى قولهم يكون الشيء بالشيء وذلك باطل لأنه لا بد له من أولية، وكذلك استحالة كونه بنفسه، وأن ما أرجعوه إلى فعل الأغذية والطباع إنما بفعل مدبر حكيم قادر بذاته، عالم بذاته، وكذلك اجتماع الجواهر المتضادة وتعاونها، وكل هذا يثبت أن الأمور تجري على يد مدبر عليم حكيم مختار^(١).

ومعنى هذا أن الماتريدي يرى أن إبطال فعل الطباع، ووجود الإنسان والنظام في العالم يؤدي إلى القول بالاختيار، وهذا يؤكد الماتريدي في أكثر من موضع، فهو يقول مؤكدًا ذلك في موضع آخر «إن الله يفعل باختيار» ودليله ثبوت الخلق عنه وصفاته أنه ليس بالطباع بل بالاختيار، وكذلك الاتساق والنظام في الخلق يدل على أنه فاعل مختار - وكذلك الإيجاد والعدم وما كان بالطبع لا يجيء منه إعدام وإيجاد، وكذلك إحداث العالم لا من شيء فعل للمختارة^(٢).

ثالثًا: إبطال القول بالأصلح: تقول المعتزلة بفعل الله الأصلح لعباده في الدين، وهو المتمثل في اللطف، ويقولون بوجوب فعل الله لذلك، ومعنى اللطف هو التمكين من التكليف، وهو ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده أو يكون أولى أن يقع عنده^(٣).

ولقد رأى المعتزلة في عدم فعل الله الأصلح لعباده في الدين المتمثل في اللطف وهو التمكين من التكليف، نقضًا للتكليف ومؤثرًا في حكمة المكلف^(٤). ويحاول الماتريدي أن ينقض قول المعتزلة بفعل الله الأصلح لعباده في الدين، ويبين أن الله يختص برحمته وبفضله من يشاء، وهذا ما يهدم أصل المعتزلة في القول

(١) الماتريدي: التوحيد ٦٠، ٦١، ٦٢.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٤٤.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغنى ج ٩/١٣.

(٤) القاضي عبد الجبار: المغنى ج ١٣/١٧.

بالأصلح، ففي شرحه لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصِرُ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ١٠٥]، أن الآية تنقض على المعتزلة قولهم أن على الله أن يعطى الكل الأصلح فى الدين فى كل وقت وكل زمان، فلو كان عليه ذلك لم يكن للاختصاص معنى ولا وجه، ويستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: ١٠٥]، والمفضل عند الخلق هو الذى يعطى ويبدل ما ليس عليه لا ما عليه لأن من عليه شئ فأعطاه أو قضى ما عليه من الدين لا يوصف بالإفضال، فذلك أن استوجب ذلك الاختصاص، وذلك الفضل لما لم يكن عليه ذلك، ولو كان عليه لكان يقول ذو العدل لا ذو الفضل^(١)، ويرى الماترىدى فى ذلك رد على المعتزلة من وجهين، ذلك بأنهم يرون أن الله لا يختص أحداً برحمته، حتى لا يكون محايياً، أو بخيلاً فى الابتداء، وقولهم إن الله يعطى ما يعطى من جهة الاستحقاق والثانى أن الذى يحق عليه أن يبذل الكل الأصلح له فى الدين وأنه إن خص أحداً من ذلك كان جائراً^(٢).

كذلك يثبت الماترىدى التخصيص فى ولاية الله للذين آمنوا، فقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: ٢٥٧]، تدل على أن كان من الله إلى الذين آمنوا معنى لم يكن منه إلى الذين كفروا به كان إيمانهم، ولو لم يكن إلا الأمر وإلا قد أراد البيان على ما قالت المعتزلة، فكان كل ذلك عندهم إلى الكفرة فلا وجه لتخصيص المؤمنين بما ذكر ومن البعيد الامتنان بالأمر وإضافة الولاية إلى الله تخرج مخرج التعظيم له والخضوع من العبد بالحمد له والشكر أى أنها توجب شكر العبد لله^(٣).

ويذكر الماترىدى فى معارضة الأصلح، قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَنِينَ ۖ تَسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٥، ٥٦]، إن فى تلك الآية رد على المعتزلة من وجهين أحدهما: القول بالأصلح وأن الله لو فعل

(١) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٥٩.

(٢) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٢٢٩.

(٣) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ١٧٤.

بالخلق شيئاً لم يكن أصلح لهم في الدين في حال المحنة لكان ذلك جواراً، ويرد الماتريدي بأنه لو كان كذلك لم يكن ليجوز أن يحذر رسوله عن ذلك فيقول لا يعجبك كذا، فكأنه قال لا يعجبك الذي هو صلاح في الدين، ثم يؤكد ذلك بأنه جعل لهم ذلك ليعذبهم بها، ثم شهد على من حسب ما حسبته المعتزلة بأنهم لا يشعرون فهذا يدل على أنه قد يعطى خلقه ما ليس أصلح لهم في الدين - والوجه الثاني: يعتمد فيه الماتريدي على إثبات الإرادة وأنها صفة كل فاعل في الحقيقة، وقد أخبر لاي وجه أعطى، أى أنه لم يعطهم ما فيه الصلاح في الدين^(١)، ويرى الماتريدي أن الله قد يريد بقوم سوء وهذا ليس أصلح لهم في الدين، ففي شرحه لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ﴾ [الرعد: ١١]، ترد هذه الآية على المعتزلة قولهم أن الله لا يريد إلا ما هو أصلح لهم في الدين وقد أخبر أنه أراد بهم سوءاً فلا مرد له، دل هذا أنه قد يريد بهم سوء^(٢).

وينفى قول الماتريدي قول المعتزلة بأن الله قد أعطى عباده ما هو أصلح لهم في الدين متحججين بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٣] أى أن الله قد أعطاهم جميع ما كان عنده لكنهم لم يقبلوا، لكن هذا التفسير في رأى الماتريدي بعيد، لأنه تعالى لم يقل لو علم أن عنده خيراً لاسمعهم، ولكن قال لو علم الله فيهم خيراً فلإنما نفى أنه ليس عندهم خير^(٣).

ويستدل الماتريدي على إبطال القول بالأصلح بالدعاء، فهو يرى أننا أمرنا بالدعاء، وهو مخ العباد، وهو يكون عند الحاجة لما رأى في نفسه من الحاجة والعجز عن القيام بذلك، والدعاء والسؤال من الله تعالى، اللهم اعصمنا وأصلح ديننا، فلو كان الله أعطاهم ذلك كله ولم يبق في مقدوره ما هو صلاح لهم، لم يكن للسؤال معنى، ويكون ذلك السؤال سؤال الامتناع عن الجور، كأنهم قالوا اللهم لا تجر علينا^(٤)، والمعتزلة تحجز الدعاء وتقول بأنه يجوز الدعاء أو السؤال عنه

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٢٧٦ وأيضاً ٧٦٠.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٨٩٠.

(٣) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٧١٢.

(٤) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٦٥٣ وأيضاً ج٢/ ٨٥.

بما قد أعطى وما عليه أن يعطى نحو ما ذكر من السؤال بما وعد، وما وعد لا شك أنه يعطى وأنه لا يخلف الميعاد، لكن هذا السؤال والدعاء عند الماتريدى يخرج مخرج الدعاء له ربنا لا تجور وألا تظلم، وأن هذا لا يقال إلا لمن يخاف الجور منه والظلم، إذ يعلمان ذلك عليه والسؤال عما قد أعطى فى نظره محال لأنه يخرج مخرج كتمان ما أعطى وليس عنده ما يعطيهم، فيخرج مخرج السخرية به، لذلك بطل السؤال، فالماتريدى يرى أنه لا يصح مع القول بالأصلح فى الدين وأن الله قد فعل ذلك بعباده إجابة الدعاء والسؤال من الله^(١).

والقول بالأصلح فيما يرى الماتريدى أن الله لا يكون لما يفعله مختاراً، وأنه إذا لم يكن له غير الذى فعل لم يكن شيء من فعله فضلاً، ولو كان منه غير ذلك كان مفسداً وجائراً، وكان عن جعل الإصلاح فى غيره عاجزاً، وذلك هو النهاية من صفة الذم - ولو كان لا يجوز له غير الذى فعل لكان بفعله منتفعاً، وبصير هو إليه محتاجاً ليحمد به ويشئ عليه، ومن لا يستحق حمداً ولا مدحاً إلا بغيره فهو محتاج إلى ذلك الغير، فى أن يحقق له الشئ وبه ينتفع، إذ من قولهم: إن فعله غيره، ولم يكن له تركه، ولا غير الذى فعله وهذا يثبت له النفع بغيره ويثبت له أيضاً الحاجة إلى الغير^(٢)، ولا يكتفى الماتريدى بهذا النقد، بل يلحق القائلين بالأصلح، بقول الثنوية، الذين يقولون إن من يفعل لغير نفع فليس بحكيم، وظن المعتزلة أن لا يجوز لله أن يتسداً فعل ضرر بأحد، وأن ذلك يزيل الحكمة عنه، فالزموه فى كل فعل يفعله الأصلح لغيره فى الدين والأحسن لغيره فى العاقبة، إذ هو متعال عن قول ينفعه أو عن أن يضره شيء فلم يروا له الفعل إلا بما ينفع غيره، أو يدفع الضرر عن غيره، فيكون ذلك أيضاً علة فعله^(٣)، والماتريدى يربط بين القول بالأصلح وبين القول بوجوب علة الخلق.

رابعاً: علة الخلق: هل خلق الله الخلق لعة؟ نعرض بإيجاز لموقف المعتزلة والأشاعرة فى ذلك، فقد أجاب العلاف من المعتزلة أن الله خلق خلقه لعة،

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/٢٨٦.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٩٩.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢١٥.

والعلة هي الخلق والخلق هو الإرادة والقول، وإنما خلق الخلق لمنفعتهم، ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم، لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه ضرراً، ولا ينتفع به غيره، ولا يضر به غيره، فهو عبث، والنظام كذلك يقول خلق الخلق لمنفعتهم، ويقول معمر خلق الله الخلق لعلة، والعلة لعلة، وليس للعلة غاية ولا كل، وقال عباد خلق الله سبحانه الخلق لا لعلة^(١)، وواضح من هذه الآراء أن الخلق لعلة هي منفعة الخلق لتعالى الله سبحانه عن النفع، والأشاعرة كما سبق القول تقول بأن الله خلق الخلق لا لعلة، ويعرض الماتريدي اختلافات الإجابات على هذا السؤال ويعرض آراء الناس في علة الخلق وخاصة آراء المعتزلة التي يهتم بالرد عليها، فيقول إن قوما أحالوا السؤال وقالوا إنه فاسد لأنه يتنافى مع حكمة الخالق، والله حكيم، والسؤال يعنى خلوه عن الحكمة، ولذلك نفى الله توهم العبث عن خلقه وألحق الويل بمن يظن به الحاجة أو السفه في فعله.

وقال قوم من المعتزلة رأى الأصلح كذلك ففعل، ولا يسأل عن فعله الأصلح، ويرد الماتريدي عن ذلك أنهم لو أرادوا بالأصلح الحكمة فهم كالأول وإن أرادوا معنى غير ذلك يكون سؤالهم لم فعل؟ ويفرق الماتريدي بين معنى الأصلح ومعنى الحكمة، فمعنى الأصلح أن يكون أصلح لغيره، وقد يكون به الفساد عندهم. أما الحكمة فهي الإصابة، ووضع كل شيء موضعه، وذلك معنى العدل^(٢)، ويرى الماتريدي أنه ليس لنا أن نزع أن الله لا يفعل إلا الأصلح، فيلزمه حق الفعل حتى يلحقه وصف ذم إن أخر أو قدم، لذا لا يصلح القول بالأصلح كعلة للخلق لأنه اعتبار الأصلح لغيره إنما تقدير الحق عليه لا تقدير الفعل بذاته، ومحال كون الحق لغيره عليه ولا غير، فالقول في أن يخلق لنفع الخلق أو إصلاح لهم لا معنى له، إذ ليس عليهم فيما لا يخلقهم ضرر ولا فساد، ويمضى الماتريدي في إبطال القول بالأصلح كعلة للخلق فيؤكد أن صلاح العبد في الدين إنما هو بفعله، وكذلك فساد، ولله تعالى بالأسباب التي بها ينال فعل الصلاح عليه أعظم المن

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١/٣١٨.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٩٧.

وأجزل النعم، ومن فسد فهو لإعراض عن الله، وإشارة شهوته على طاعته، فخلق الله بينه وبين ما اختاره لنفسه^(١).

ويتضح موقف الماتريدي من السؤال عن علة الخلق في تأكيده عدم خلو الخلق من الحكمة محاولاً أن يبين مظاهر تلك الحكمة، فيبين أن الله لم يخلق الخلق للفناء ولكن خلقه للعواقب يأمل ويرجو ويخاف ويحذر خروج فعل كل أحد في الشاهد من الحكمة، إذ تدبير فعل واحد للفناء خاصة من حكماء البشر يخرج عن معنى الحكمة ويدل على قصور صاحب ذلك وسفه، فجملة العالم الذي كانت حكمة الحكماء جزء منها وعقل العقلاء بعض منها، أحق وأولى، فثبت أنها أنشئت ليوم عظيم، يوم يقوم الناس لرب العالمين^(٢)، فهو يستدل بحكمة الحكماء من البشر وأفعالهم التي لا تخلو من الحكمة ولا تقصد إلى الفناء، بوجود الحكمة في العالم الذين هم جزء منه، وأنه لم يخلق للفناء بل للعواقب وكذلك دليل على حكمة فعل الخالق.

وأفعال الله كما يرى الماتريدي لا تخرج عن الحكمة لأن من عرف الله حق المعرفة، وعلم غناه وسلطانه، ثم قدرته وملكه في أن له الخلق والأمر، عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة، إذ هو حكيم بذاته، غنى عليم، والذي به الخروج عن الحكمة في الشاهد ويبعث صاحبه عليه جهله أو حاجة، وهما منفيان عن الله، فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة ويلزم القول بالحكمة في أفعاله تعالى، وإن عجزت عقول حكماء العالم عن إدراكها لخروج وجه الحكمة عن نهاية قوة عقولهم^(٣)، والماتريدي يحاول قصر البحث في علة الخلق، في النظر في أحوال الخلق، وتوخي حكماء البشر الحكمة في أفعالهم، وكذلك النظر في حكمة الأمر والنهي وما يلحقهما في الوعد والوعيد، وما جاء على لسان الرسل بهما دليل كاف يلزم القول بعظيم الحكمة فيهما ولو قصرت عقولنا على الوقوف على

(١) الماتريدي: التوحيد ١٢٤.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٢٨١.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢١٧.

ذلك، وينبه إلى أن توقف العقل عند هذا الحد لا يعنى تعطله عن النفع بل مثله فى ذلك التوقف مثل سائر الجوارح التى إذا ترك استعمالها لم تعطل منافعها، بسبب ترك الاستعمال^(١).

وخلاصة القول إن فعل الله تعالى عند الماتريدى لا يخلو من الحكمة، لكنه يخالف قول المعتزلة فى وجوب الأصلح على الله، كعلة الخلق، فإن كان فعل الله لا يخلو عن الحكمة فإنه أيضاً لا يجب على الله شيء، فهو يخالف المعتزلة فى وجوب الحكمة فى أفعاله تعالى.

ورأى الماتريدى فى لزوم القول بالحكمة فى أفعال الله تعالى يخالف قول الأشاعرة، واعتبرت هذه إحدى نقاط الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة، فيذكر الشيخ زاده قول مشايخ الحنفية أن أفعاله تعالى ترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً، بينما ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن الحكمة فى أفعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم، فالفعل الإلهى التابع له حكمة، يجوز عندهم أن يتبعه غيرها، وأن لا يتبعه حكمة أصلاً^(٢).

خامساً: حكمة الأمر والنهى والوعد والوعيد: يرى الماتريدى أن الحكمة فى معرفة الأمر والنهى معرفة الأمر والنهى، والله قد خص البشر معرفة ذلك، ولم يحتمل إهمالهم عن ذلك، ولم يجز إخلاء الخلق عن معرفة ذلك فيصير خلقه عبثاً، ثم إن عدم الحكمة فى الأمر والنهى فيه زوال التكليف، ويتعارض مع حكمة الله تعالى، إذ أن كل بان شيئاً للنقض لا غير فهو عابث غير حكيم ولولا الوعد والوعيد، لذهب نفع الائتمار وضرر العصيان، ولم يكن لمن خلق فى فعلهم نفع، فإذا لم يكن للمؤمن نفع ولا للعاصى ضرر يظل معنى الأمر والنهى إذ ليس لنفع الأمر الناهى، لذلك لزم الوعد والوعيد فى الحكمة.

ويرى الماتريدى أن البشر خلق خلقاً قبح عليه فعل الذى لا يقصد به نفع العواقب، أو لا تتقى به ضرر العواقب فلا بد أن يجعل لأعماله ذلك، وذلك حق

(١) الماتريدى: التوحيد ١٠١.

(٢) الشيخ زاده: نظم الفوائد ٢٧.

الوعد والوعيد، ولولا ذلك لكان يستوى عواقب العدو والولى، وعلى ما تفاوتاهما بحيث الاختيار والإيثار، يجب تفاوت عواقبهما^(١).

ويرى الماتريدى عدم جواز الخلف فى الوعد والوعيد، فهو يرى أن الكفر قبيح لعينه لا يجوز العفو عنه، لأن فى العفو عنه تسوية بين الولى والعدو، ومن يسوى بينهما فليس بحكيم، ثم إن العفو عن الكافر فى غير موضع العفو، إذ هو منكر النعم^(٢).

وما ذهب إليه الماتريدى من لزوم الحكمة فى الوعد والوعيد والثواب والعقاب، يوافق ما قال به المعتزلة، إلا أنه يختلف مع المعتزلة فى قولهم بأن الثواب والعقاب استحقاق وليس فضلا، فلقد ذكر القاضى عبد الجبار رأى المعتزلة فى استحقاق الثواب والعقاب، وأنه تعالى إذ كلفنا بالأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون فى مقابلها فى الثواب ما يقابله، وذهبوا إلى أن الثواب ليس تفضلا لأن التفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله أو لا يفعله، والواجب هو ما لا يجوز له أن يفعله، وعلى ذلك أيضاً العقاب استحقاق، واستدل على ذلك الأدلة السمعية وهى وعد الله المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما^(٣).

فالمعتزلة ترى استحقاق الثواب والعقاب وأنه واجب على الله، أما الماتريدى فإنه يرى أن الثواب فضل وأن العقاب عدل، فيقول «وقد أمكن أن تجعل الثواب كله فضلاً، إذ قد سبق من الله من النعم ما استحق الشكر عليه بعامه ما احتل الوسع، فيكون الثواب فضلا من الله، ثم كذلك المضاعفة فى ذلك كقوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْخَيْرِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، فذكر فى السيرة ما توجه الحكمة من الجزاء وضاعف فى الثواب على ما تحتمله الأفضال^(٤).

(١) الماتريدى: التوحيد ١٠٠، ١٠١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٦٠ وما بعدها.

(٣) القاضى عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة ٦١٤، ٦١٩، ٦٤٤.

(٤) الماتريدى: التوحيد ١٠١ وتأويلات أهل السنة ج ٣/١٦٦.

وقول الماتريدى بلزوم القول بالحكمة فى الوعد والوعيد وعدم القول بالخلف فيها، كان نقطة خلاف بين الأشاعرة والماتريدية، فذكر الشيخ زاده قول الحنفية بامتناع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد، وقول الأشاعرة أن العقاب عدل أو عدمه وله أن يعفو عن المعاصى، لأن الخلف فى الوعيد لا يعد نقصاً، واحتج الحنفية أن فى الخلف تبديل للقول وقد قال تعالى:

﴿مَا يَدُلُّ الْقَوْلُ لَدِيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩]، واحتج الأشاعرة بالآيات الواردة فى العفو عن المعاصى ما عدا الشرك، لكن الراى من الأشاعرة قال إنه إذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم، فلم لا يجوز الخلف فى القصص والأخبار لغرض المصلحة، ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضى إلى الطعن فى القرآن وكل الشريعة^(١)، ويمكن القول أيضاً أنه يفتح الباب إلى ارتكاب المعاصى.

ويمكن اعتبار رأى الماتريدى بعدم خلو فعل الله من الحكمة، لكنه لا يجب عليه فعل إصلاح ولزوم القول بالحكمة فى الوعد والوعيد، لكن الثواب تفضلاً من الله وليس وجوباً، موقفاً وسطاً بين المعتزلة الذين يوجبون الحكمة فى أفعاله تعالى ويوجبون عليه فعل الأصلح ويقولون باستحقاق الوعد والوعيد، وبين موقف الأشاعرة الذين يقولون بجواز انتفاء الحكمة فى أفعاله تعالى وعدم لزوم الحكمة فى أفعاله، وجواز الخلف فى الوعيد، والمعتزلة قد نظروا إلى هذه المسألة من زاوية العدل وقالوا فى ذلك، والماتريدى قد وافق المعتزلة فى أنه ليس من العدل أن يخلد المطيعين فى النار والعاصيين فى الجنة، ولكنه عارض فى أن يجب على الله شىء لأنه رأى فى ذلك حد من حرية الفعل الإلهى، والأشاعرة قد نظروا من زاوية القدرة وغالوا فى ذلك، ووافقهم الماتريدى فى عدم الوجوب على الله لكنه خالفهم فى القول بجواز خلو أفعال الله تعالى من الحكمة، وموقف الماتريدى الوسط هو أفضل المواقف فى ذلك.

سادساً: الحكمة والعدل: يذكر القاضى عبد الجبار معنى وصف الله بأنه عادل وحكيم، بأن المراد به أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب

(١) الشيخ زاده: نظم الفوائد ٢٨، ٢٩.

عليه، وأن أفعاله كلها حسنة، وأصل ذلك أن الله عالم بالقيح ويستغنى عنه، ومن كان هذا حاله لا يختاره: وعن حقيقة الظلم، يقول إن الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن للوجهين المتقدمين، ومعنى هذا أن فعل الله للحسن، والعمل وفقاً لمقتضى الحكمة ومراعاة الواجب وهذا معنى الحكمة والعدل والذي ينافي الظلم الذي هو فعل القبيح والضرر وما لا نفع فيه^(١)، أما الماتريدي فهو يرى أن معنى العدل في الله وضع الشيء موضعه، وهذا يعنى الإصابة في الأمور، وهذا معنى الحكمة، والماتريدي يوحد بين معنى العدل ومعنى الحكمة وهما ليسا واجبان على الله، إذ في الحكمة كما يقول طريقان أحدهما العدل والثاني الفضل وليس لما يقدر الله من الإفضال نهاية، فيتكلم في الشيء بأفضل ما يبلغ قوته من الفعل، مع ما ليس عليه الإفضال يختص به من يشاء وغير جائز خروج مثله عن الحكمة لما ذكرت. وكذلك معنى العدل، أنه وضع كل شيء في موضعه، لكن له درجات، يوصف فعل بعضها إحساناً وإفضالاً، وفعل بعضها عدلاً وحكمة إذ هما اسمان عامان لكل ما للفعل فعله. والأول خاص من حيث كان له تركه فيفعله منعماً محسناً^(٢).

والماتريدي يرى أن العدل ليس هو ضد الظلم، وقد استدل في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٠]، فهو ليس ضد الجور ولكن التسوية يسوون بين ربهم وبين الأصنام في العبادة^(٣)، ولكن ليس معنى هذا أن الماتريدي يرفض تعريف الظلم بأنه وضع الشيء في غير موضعه وهو التعريف المنافي للعدل، فلقد أكد ذلك التعريف للظلم وذكره مع تعريفات أخرى للظلم فقال إن كل فعل يستوجب له الفاعل عقوبته فهو ظلم وقيل إذ كل عمل لا يؤذن له فهو ظلم، وقيل إن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه^(٤)، ويذكر تعريفاً آخر للظلم وهو فعل ما ليس له واختياره غير الذي له وهو الذي يزرجه العقل

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٠١، ٣٠٢، ٣٤٥، أيضاً المعنى ج ١٣/٢٩٨.

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٢٥.

(٣) الماتريدي: تاريلات أهل السنة ج ١/٤٢٩.

(٤) الماتريدي: تاريلات أهل السنة ج ١/٣٨.

والشرع^(١)، ومعنى آخر فى شرحه لقوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾ [النحل: ١١٨]، أى لم نظلمهم لأنهم وبنيانهم ملك الله تعالى وكل ذى ملك له أن يهلك ملكه ولا يوصف بالظلم من أثلف ملكه، وهم قد ظلموا أنفسهم إذ أنفسهم ليست لهم فى الحقيقة وكذلك بنيانهم ومن أثلف ملك غيره فهو ظالم^(٢).

وأساس الخلاف حول هذه المعانى للحكمة والعدل بين المعتزلة والماتريدى أن المعتزلة تنفى القبح عن فعل الله وأن أفعاله كلها حسنة، وأنه يفعل ما هو واجب عليه، أما الماتريدى فإنه ينسب كل الأفعال الحسن والقبح إلى الله، وأنه لا يجب عليه شيء. لكن الماتريدى يرى أنه ليس هناك فعل حسن مطلق أو شر مطلق، إذ الأصل أن الجور والسفه قبيحان وأن العدل والحكمة حسنان فى الجملة، لكن شيئاً واحداً قد يكون حكمة فى حال، سفهاً فى حال، جوراً فى حال، عدلاً فى حال، وإذا ثبت حسن الحكمة فى الجملة والعدل وقبح السفه والجور ولزم وصف الله تعالى فى كل فعل خلقه فى أقل ما يوصف أنه حكمة وعدل أو فضل وإحسان من حيث ثبت أنه جواد كريم غنى حلیم، وبطل أن يلحقه وصف الجور والسفه، لما كان سببهما الجهل والحاجة، كذلك فإن خلق الشر للانتفاع به من وجوه، كالموعظة أو التذكير بالنعمة أو الدلالة، أو التعريف بمن له الخلق والأمر، فثبت بذلك بطلان قول الثنوية بالاثنتين لجهلهم بوجوه الحكمة، وقول المعتزلة بأن كل فعل لا ينفع غيره فهو غير حكمة^(٣)، فالماتريدى يرى عدم خلو الفعل من الحكمة وأنه يجوز خلق ما لا ينتفع به وأنه لا يوصف لذلك بالظلم لخلق ما لا ينتفع به، لأن حكمة خلق الشر تخفى على العقل.

ويرى الماتريدى أنه لا يجوز أن يوصف الله بالظلم، فوجود الآلام وما يحل بالأطفال من آلام ليس ظلماً لهم، لكن ليعلم أن الصحة والعافية أفضل من الله تعالى لهم لا لحق عليه، إذ له أن يخلق كيف شاء صحيحاً وسقيماً، ويرى أن

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/٢٥٧.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/٨٤٧.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢١٧، ٢١٨.

الظلم فى الشاهد يقع إما للجهل بالعدل والحق، وإما لحاجة تمسه، والله تعالى غنى بذاته عالم لم يزل يتعالى عن أن تمسه حاجة أو يخفى عليه شىء^(١)، كذلك الأصل الذى يجعل الفعل سفهاً، هو التعدى فيما لا يملك، أو مخالفة الأمر والنهى، والله يتعالى فى فعله عن ذلك^(٢).

ويمضى الماترىدى فى وصف الفعل الذى يتصف بالظلم، ونفى ذلك الوصف عن الله فيقول إن الذى به يعرف فساد الوصف بالظلم والسفـه والكذب أمران، الأول: قبح ذلك الوصف بالبديهة العقلية، والفكر، وليس ذلك كالقبح بالطبع، لأنه قد يصير اعتياداً أو تعليمًا، ومحال إضافة ذلك إلى الله، وإلا فلا يوثق بوعده ولا بخبره ووعيده، ومحال خروج فعل فى الكون على غير إرادته وعلمه، ويعارض فى ذلك قول المعتزلة بوجود أفعال فى الكون تخرج على غير إرادة الله، كمعصية العاصى والقتل، وفى هذا انتقاص من الربوبية - والأمر الثانى: الذى يدعو إلى تلك الأفعال الخالية من الحكمة، الحاجة والجهل والله يتعالى عن الأمرين، لذا لا يوصف فعله بالظلم أو السفـه والكذب^(٣).

وإذا كان الخلق كله من الله والكل ملكه وعبيده، وإذا كان معنى الظلم هو التعدى إلى ملك الغير والتصرف فيه بغير إذن، فلله أن يتصرف فى ملكه كيف شاء ومتى شاء، لا يجب عليه شىء؛ فالثواب منه فضل والعقاب عدل، وهذا يعنى نفى العوض الذى قالت به المعتزلة.

سابعًا: نفى العوض: يعرف القاضى عبد الجبار العوض أنه كل منفعة مستحقة لا عن طريق التعظيم والإجلال^(٤)، ولقد رأت المعتزلة أنه يصح أن يفعل الله تعالى الآلام، لكن لا تقع من الله سبحانه على وجه تقبح عليه، فلا يحسن منه تعالى أن يفعل الألم لدفع ضرر أعظم منه أو للظن، وإنما يفعله للنفع أو الاستحقاق،

(١) الماترىدى: تأويلات أهل السنة جـ ١/ ٣٥٤.

(٢) الماترىدى: التوحيد ٢١٨.

(٣) الماترىدى: التوحيد ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠.

(٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٩٤.

وذكر القاضى عبد الجبار أنه يجب العوض على الله فيما وقع بأمره أو بإباحته، وكذلك تعويض البهائم عن ذبحها^(١)، وقول المعتزلة بالعوض فرع من أصل قولهم بالأصلح، ولقد ذكر الماتريدى قول المعتزلة واختلافهم فى وقوع الآلام والشور، فمنهم من نفاها ومنهم من أثبتها، لكن على سبيل العوض وذلك ليصير العقل به حكمة، كالموجود فى الشاهد بمن يحمل المؤن وشرب الأدوية الكريهة مع القصد وقصد الخراج لنفع العواقب وليس له فعل الضرر بغير إلا بعوض^(٢)، فالماتريدى يذكر علة قولهم بالعوض، وذلك لقياسهم فعل الله على فعل الخلق، لكن الماتريدى ينفى القول بالعوض لأنه يدل على أن الله لا يملك، وهو متولد عن القول بالأصلح وأنه ليس لله تعالى أن يفعل بعبده إلا ما هو أصلح لهم فى دينهم، وإلا كان جائرا^(٣)، ولقد سبق للماتريدى معارضة القول بالأصلح وإبطاله.

ثامناً: مغايرة فعل الله لفعل العبد: يرى الماتريدى أن علة خطأ المعتزلة فى القول بوجوب الأصلح على الله، وما تفرع عن ذلك بالقول باستحقاق الثواب والعقاب وضرورة العوض عن الآلام إنما كان بسبب تقدير فعل الله على فعل العبد، ويحاول الماتريدى أن يبطل ذلك الأساس الذى استند إليه المعتزلة مفرقا بين طبيعة فعل الله وطبيعة فعل العباد، فإن منافع الفعل فى العباد ومضاره يرجع إلى أنفسهم، لذا لا يفعل العبد فعلا بغيره، وأما رب العالمين فإنه لا يرجع شئ من المنافع والمضار إليه، فجاز أن يخلق خلقا يعلم أنه يختار عدوانه^(٤)، فتتائج الفعل تعود إلى العباد فى أفعالهم، أما بالنسبة لله فلا تعود إليه نتائج الأفعال.

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى ج١٣/٢٦٦-٤٥٣.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢١٦.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج٣/٣٣.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج٣/٦.

ويقول الماتريدي بمغايرة فعل الله لفعل العبد، لأن الله تعالى فاعل قادر بذاته أما العبد فليس فاعلاً بذاته أو قادراً بذاته، لذا يختلف فعل الله عن فعل العبد^(١).

وهناك فرق آخر بين فعل الله وفعل العبد من حيث إن الله لا يوصف بالكون في المكان الذي ظهر فيه آثار فعله، لأنه في وقت ما خلق عصراً في بطن أمه، فقد خلق ريداً في ذلك الوقت في بطن أمه، وخلق خلائق في بطون الأنعام وأنشأ النباتات في الأرضين في ذلك الوقت ولو كان يوصف بالكون في مكان الفعل لكان إذا أخذ في خلق هذا لا يخلق في ذلك الوقت في أقطار الأرض أمثاله من الخلائق، فدل أن الفعل ليس يتحصل منه بشهوده المكان الذي أظهر لنا بمقتضى قوله إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون، أما سائر الفعل ففهم لا يتمكنون من الفعل إلا شهودهم مكان الفعل، فهذا الذي ذكرناه يقتضى أنه لا يشبه بالخلق ويوجب تعالىه^(٢).

ويتهى الماتريدي إلى القول بمخالفة صفات الله لصفات المخلوقين، لذا لا يجب تقدير أفعاله على تقدير أفعال المخلوقين في الشاهد، وقصور معرفة العبد بحكمة فعل الله لا تكون مبرراً بإضافة السفه والعبث لفعله، وقياس فعله على فعل المخلوقين، ﴿لَا يُسَالُ عَمَّا يَقْعُلُ وَهُمْ يُسَالُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]^(٣).



(١) الماتريدي: التوحيد ٤٨.

(٢) الماتريدي: تاوريلات أهل السنة ج ٣/ ٧٨.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢٢٠، ٢٢١.

خلق أفعال العباد

- القسم الأول: عرض الماتريدي لأراء الفرق في خلق الأفعال وموقفه منها.
- القسم الثاني: القدرة وما يتصل بها من وسائل.
- القسم الثالث: الإرادة.
- القسم الرابع: القضاء والقدر.

القسم الأول

عرض الماتريدي لأراء الفرق

فى خلق الأفعال وموقفه منها

أولاً، الجبرية، يعرض الماتريدي موقف أهل الجبر، الذين أضافوا كل الأفعال إلى الله، ومنها أفعال العباد، على نحو ما أضيف إليه خلق كل شيء فى الجملة، ولا يجوز أن يكون إضافتها إلى الله مجازاً لأنه الفاعل الحق الذى لا يعجزه شيء، وأنها تضاف إلى الخلق على سبيل المجاز، ثم إنهم رأوا أن تحقيق الفعل لغيره تشابهاً فى الفعل، وقد نفى الله ذلك بقوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ [الرعد: ١٦]، وأيضاً أن لو جعل للصبر إيجاد وإخراج من العدم لكان فى معنى خلق فيلزم اسم خالق، وذلك مما أباه الجميع حيث قالوا: لا خالق إلا الله^(١).

موقف الماتريدي من الجبرية: يعارض الماتريدي موقف الجبرية، مبيناً أن تحقيق الفعل للعباد لازم من جهة السمع والعقل والضرورة، أما السمع فله وجهان: الأمر به والنهى عنه، والثانى: الوعد فيه والوعد له، على تسميته ذلك فى كل هذا فعلاً من نحو قوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤]، وغير ذلك من الآيات التى أثبتت لهم أسماء العمال، ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهى والوعد والوعيد، وفى ذلك رد على المجبرة لأنهم لا يجعلون للعبد فى أفعالهم صنعا، ويجعلون حقيقة الأفعال من الله، فلو لم يكن لهم صنع، لم يكن لقوله بما قدمت أيديكم معنى - ويرى الماتريدي أنه ليس فى إضافتها إلى الله معنى ذلك، بل هى الله، بأن خلقها على ما هى عليه، وأوجدتها بعد أن لم تكن، والخلق على ما كسبوها وفعلوها، ثم محال الأمر والنهى بما لا فعل فيه للمأمور والنهى.

أما من جهة العقل فإن فى الفعل قبيح أن يضاف إلى الله الطاعة والمعصية، وأن يكون هو المأمور والنهى والمثاب والمعاقب، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له، وأيضاً أن الله وعد بالثواب لمن أطاعه فى الدنيا والعقاب لمن عصاه، ولو كان

(١) الماتريدي: التوحيد ٢٢٥.

فعله، لكان هو المجزى بما ذكر- ثم إن محال أن يأمر أحد نفسه، ومحال تسمية الله عاصيا جائرا وهي تسمية الذين أمرهم ونهاهم، فإذا صارت هذه الأسماء له صار هو العبد والرب.

ومن جهة الضرورة، فما يعلم كل واحد من نفسه أنه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب، ويرى الماتريدى أن إنكار ذلك إنكار للضرورة، ويقول بالجبر إلا معاند مكابر^(١).

ويلاحظ أن بعض هذه الأدلة التي عارض بها الماتريدى الجبرية تكاد تكون بعينها أدلة المعتزلة التي عارضوا بها الجبرية لكن هذا لا يعنى موافقة الماتريدى المعتزلة فى خلق الأفعال على نحو ما سنعرف بعد، ويلاحظ أن الماتريدى لا يطيل مناقشة رأى الجبرية لأنه يرى أنه ظاهر الفساد ولا يحتاج إلى إظهار فسادة والقائل بالجبر فى رأيه كمنكر العيان فلا معنى لمناظرته.

ثانياً، أقوال القدرية والرد عليها: يعرض الماتريدى أقوال القدرية الذين حققوا الأفعال للخلق محتجين فى ذلك بالأمر والنهى والوعد والوعيد ومحال رجوع ذلك فى الأمر والنهى فيكون هو المأمور والمنهى، واحتجوا فى ذلك بما ورد من آيات الأمر والنهى والجزاء، وساعدهم على ذلك فساد قول المجبرة وإضافة الأفعال عند القدرية تخرج على وجهين سوى حقيقة الفعل، أحدهما: بالسبب الذى كان منهم الأفعال مع الأمر بالخيرات والتخلية فى الشرور. وقد تضاف الأفعال إلى من له الأسباب وإن لم تكن حقيقتها له، والثانى: أن الإضافة إليه عند المحنة بما له بها حال التصديق والتكذيب؛ كما أضيف إلى القرآن زادهم إيماناً ورجساً، فمثله الإضافة إلى الله، وقد يحتمل الأحوال، كما أضيف إلى الدنيا الغرور وإلى زيتتها بما هى تظهر ما يكون مثله الغرور، وإن لم يكن منها حق الفعل^(٢)، ولقد بسط القاضى عبد الجبار رأى المعتزلة فى إضافة الأفعال إلى العباد، وبما ذكره أننا نفصل

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧ وتأويلات أهل السنة ج١/ ٢٥٧ وانظر:

Aty Aubb Ahistory of Musnm philoso Phy P.267

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٢٨، ٢٢٩.

بين المسيئ والمحسن ونذم المسيئ على إساءته، ونحمد المحسن على إحسانه، وهذا يدل على أن هذه الأفعال منسوبة إلينا، ومتعلقة بنا، وأيضاً أن هذه التصرفات تقع حسب دواعينا ومقصودنا وتنتفى بحسب كراهيتنا، فلولا أنها محتاجة إلينا وتعلق بنا لما وجب ذلك فيها وما يدل على عدم خلق الله الأفعال للعباد أن العاقل لا يشوه نفسه ولا يريد من غيره ذلك فهو لا يريد الكفر ولا المعاصي، وكل ذلك واقع من العباد، كذلك فأفعال العباد لا تخلو من الظلم والجور وهذا لا يصح على الله، وأورد الكثير من الأدلة السمعية على نسبة الأفعال للعباد منها قوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤] وقوله: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢]، وقوله: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ [الرحمن: ٦٠]، فلولا أنا نعمل ونصنع وإلا كان هذا الكلام كذباً، وكان الجزاء على ما يخلق فينا قبيحاً^(١).

وستنقصر الحديث عن أدلة المعتزلة على الأدلة التي أوردها الماتريدي وعارضها موقف الماتريدي من أقوال المعتزلة.

١- خطأ المعتزلة في إضافة معنى الخلق للعباد: يرى الماتريدي أن المعتزلة بإضافتهم الأفعال للعباد قد أضافوا معنى الخلق لهم، إذ أن معنى فعل الله هو الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود ولقد صيرت المعتزلة ذلك معنى فعل العبد ثم جعلت للعبد قدرة على الكسب ولم تجعل لله فصار العبد أعظم قدرة من الله وأيضاً جعلوا للعبد قدرة على منع فعل الرب، ولم يجعلوا لله قدرة على منع فعل العبد^(٢)، ولكن ما مدى صحة ذلك الاتهام؟ وللإجابة عن هذا نذكر رأى المعتزلة لنعرف هل أضافوا معنى الخلق للعباد على النحو الذي ذكره الماتريدي.

فالأشعري قد ذكر تفرقة المعتزلة بين خلق الله وخلق العبد من حيث إن من

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول ٣٣٢-٣٦٣ ولقد افرد القاضي عبد الجبار الجزء الثامن من المعنى وهو «المخلوق» لبيان رأى المعتزلة في خلق الأفعال والرد على مخالفيتهم، وأيضاً لرأى المعتزلة: الأشعري مقالات الإسلاميين ج١/ ٢١٩، والإيجي المواقف ٤٨١ وغير ذلك.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٢٣٥ ولقد ردد الماتريدي تلك الاتهامات في مواضع أخرى متفرقة من كتاب التوحيد وتاويلات أهل السنة.

فعل لا بآلة فهو خالق ومن فعل بآلة فهو ليس بخالق^(١)، وفرق الكعبي بين فعل العبد الذى يفعل بآلة وخلق الله الذى هو تفضل وتطول^(٢)، وذكر البغدادي تكفير سائر المعتزلة لبشر بن المعتز لقوله إن الإنسان يخترع الألوان والإدراكات^(٣)، ومن هذا يتضح أن المعتزلة قد فرقوا بين خلق الله وخلق العبد لكنهم أطلقوا معنى الخلق على فعل العبد اعتماداً على معنى الخلق فى اللغة إذ هو يعنى التقدير وهذا ما يجيز إجراء الاسم على غير الله^(٤).

ولقد تراجع المعتزلة عن إطلاق لفظ الخلق على فعل العبد وقالوا بأن الإنسان محدث مخترع لأفعاله على الحقيقة دون المجاز^(٥)، والواقع أن الخلاف بين الماتريدي والمعتزلة لا يرجع إلى إطلاق لفظ الخلق على فعل العبد وإنما يرجع أساساً إلى أن المعتزلة تضيف الأفعال للعباد وأنهم فاعلون على الحقيقة، أما الماتريدي فمعنى أن الإنسان فاعل عنده أنه مكتسب والإنسان ليس فاعل على الحقيقة. أما اتهام الماتريدي للمعتزلة بأنهم يضيفون قدرة العبد أعظم من قدرة الرب، فإن ما يدفعه أن المعتزلة تقول بأن قدرة العبد على أفعاله إنما هى من منح الله على العباد، فكيف يمكن القول مع هذا أنهم يضيفون قدرة للعبد أعظم من قدرة الله.

٢- نسبة المعتزلة الأفعال للعباد، يؤدى إلى نقض التوحيد: يلزم الماتريدي المعتزلة بنقض التوحيد لقولهم بقدرة العباد على الأفعال أو فى ذلك تحقيق القول باثنين بل هم فى رأيه أحق بالذم من الثنوية الذين قالوا بخالقين للعالم، والمعتزلة قد جعلوا العالم لمن لا يحص عددهم وذلك بنسبتهم الأفعال للعباد، وأيضاً يسوى بين احتجاج المعتزلة بعدم إضافة القبيح من أفعال العباد إلى الله وبين قول الثنوية والمجوس باثنين محتجين باستقباح إضافة خلق الشر وفساد الأشياء إلى الله^(٦).

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ١/ ٢٧١.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٢٤٩ ولقد أثار قول الكعبي اعتراضات الماتريدي.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق ١٥٧.

(٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٨٠، ٣٨١.

(٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ٢/ ٢١٩.

(٦) الماتريدي: التوحيد ٩١، ٢٣٦، ٢٥٩، ٢٦٠، ٣٢٥.

ولكن يمكن القول بأن اتهام الماتريدى للمعتزلة بنقض التوحيد لا يعدو أن يكون إلى مجرد إلزام لهم لقولهم بنسبة الأفعال للعباد، وهو اتهام كما يقول «على القارى» مبالغ فيه، إذ أن المعتزلة من طوائف الإسلام، وهم لم يجعلوا العبد خالقاً بالاستقلال بل يقولون إن سبحانه خالق بالذات، والعبد خالق بواسطة الأسباب والآلات التى خلقها الله تعالى فى العبد ولم يثبتوا الإشراك فى الحقيقة وهو إثبات الشريك فى الألوهية، كالمجوس ولا بمعنى استحقاق العبادة كعبادة الأصنام^(١).

ولو رجعنا إلى أقوال المعتزلة لوجدنا أنهم يقولون بنسبة الأفعال للعباد لتزيه الله عن فعل القبيح، فإنهم يقولون إن القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى توجب أنه خالق القبائح منها وهذا يوجب كون تدبيره فاسداً، وذلك لأن فى أفعال العباد القبائح والظلم وأنه ظالم واحد ولو كان الله فاعلاً للظلم لوجب أن ترجع إليه أحكام الظلم من الذم والاستخفاف^(٢)، فهم بذلك لا ينطبق عليهم هذا الاتهام، ولقد ألزم المعتزلة أيضاً القائلين بخلق الله للأفعال، وأفرد القاضى عبد الجبار فصلاً كاملاً لتلك الإلزامات وفيها أيضاً إلزام القائلين بخلق الله للأفعال بنقض التوحيد^(٣)، وعلى كل فإن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد إلزام كل فريق للآخر، لكن أحدا منهم لم يقل بنقض التوحيد.

وأيضاً يذكر الأشعرى أن المعتزلة شاركوا أهل التوحيد فى القول بإله واحد للخير والشر، وهذا يؤكد مخالفة المعتزلة لأقوال الثنوية والمجوس^(٤).

٣- الرد على قول الكعبى بأن إثبات خلق الأفعال لله فيه إيجاب الشراكة:

وقد قال الكعبى إنه محال أن يكون فعلى خلقاً لله لأن هذا يوجب الشراكة. ويرى الماتريدى أن سبب هذا القول هو تسوية المعتزلة بين فعل الله وفعل العبد وقولهم إن خلق الشيء هو الشيء وإحالتهم كون مقدور واحد لقادرين، وهذا

(١) على القارى: شرح الفقه الأكبر ٥١.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى ج ٢٨٩/٨ وشرح الأصول الخمسة ٣٤٩.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى ج ١٧٧/٨ - ٢٦٤.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ١/٣١٣.

سبب قولهم بإيجاب الشركة لو كان الله خالقًا لأفعال العباد، ويرد الماتريدي مبطلا تلك الأسس التي اعتمد عليها المعتزلة في قولهم، فيذكر أن فعل الله في الحقيقة غير فعل العبد، وفعل العبد مفعوله لا فعله، وأن الشركة توجب في فعل العبد كاشتراك اثنين في إزالة شيء عن مكانه، وأنه لا يجوز أن يملك أحد بقوته آخر على فعله ولا خلق فعل نفسه، ولا أحد يقدر أن يفعل فعلًا في غير حيزه وغير حال في نفسه، وبذا من يقدر فعل الله بفعل العبد فهو مخطئ، ثم يعتمد الماتريدي في نفي إيجاب الشركة على القول بأن خلق الشيء غير الشيء. وبالقول بجهات للفعل، وعلى هذا يكون للفعل جهتين: جهة إضافته إلى الله وهي خلقه، وجهة إضافته للعبد وهي كسبه، ولا يوجب ذلك شركه بين الله والعبد لأن الفعل مضاف إلى جهتين مختلفتين، ثم إن المعتزلة تزعم في حركة المفلحون أنها لله خلقًا وللعبد حركة وهي شيء لنفسها لأن عندهم الخلق للشيء هو ذلك الشيء، ومع ذلك لا يوجبون الشركة بين الله والعبد، والمعتزلة يجعلون الفعل ملكًا لله وكذلك ملكًا للعبد، وكذلك كل ملك لأحد فهو لله ملك كذلك، ولم يوجب ذلك شركًا بينهما في ملك الأفعال والأعيان، فكيف فيما نحن فيه شركاء، فقد يضاف إلى الله الإطعام والرزق، وذلك بعينه يضاف إلى الخلق ولا يوجب ذلك شركًا فكذلك أمر الأفعال فهي خلق لله وكسب للعبد ولا يوجب ذلك شركًا بين الله والعبد، ثم يحاول الماتريدي إلزام السكبي القول بالشركة لقوله بقدرة العباد على الأفعال، فيقول إنه قد يقال في الشرك في قرية على تفرق الأملاك، وفي التجارة على تفرق المعاملات، فقل بين الله والخلق شرك في العالم ثم في الأفعال بما كان فيه أمر وإقدار، ويرى الماتريدي أن قول المعتزلة بالإحالة أي إحالة مقدور واحد لقادرين يؤدي إلى قول أهل الزندقة بقدوم العالم وإحالة خروج شيء من لا شيء، وأن من يفعل فعلًا لا يتتبع به يكون سفيها، فهم يقيسون الأمر على الشاهد ويحيلون أن يكون فعل واحد لاثنتين^(١).

(١) الماتريدي: التوحيد ٩٢، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠. ومواضع أخرى مضروقة، ولرأى المعتزلة في استحالة كون مقدور واحد لقادرين، انظر القاضي عبد الجبار: ج ٨/ ١٠٩ - ١٦١.

والواقع أن اتهام الكعبي للماتريدي بإيجاب الشركة يدفعه قول الماتريدي بجهات للفعل وخلق الشيء غير الشيء، فإضافة الفعل تختلف بالنسبة لله وبالنسبة للعبد ويكاد أن يكون الإلزام يقع على الكعبي نفسه، إذ هو لا يقول بجهات الفعل، وخلق الشيء هو الشيء عنده والعباد خالقون لأفعالهم عنده فهم مشاركون لله في الخلق، ولكن ذلك لا يعدو إلا مجرد إلزام، فلقد فرق الكعبي بين خلق الله وفعل العبد ولم يصرح هو أو الماتريدي بتشابه الخلق بين الله والعبد، لذا فهي مجرد إلزامات أدى إليها محاولة كل فريق إبطال أقوال مخالفة من أى طريق.

٤- تناقض الكعبي في قول كل مختار في فعله مضطر في تأله: يرى الماتريدي أن في ذلك القول إلزام لأمرين في شيء واحد وقول بوجود حالين للفعل الواحد^(١)، وهذا يعنى أن الكعبي يقول بجهات للفعل وهذا باطل عند المعتزلة ثم إن في ذلك أيضاً جعل مقدور واحد تحت قادرين، وهو ما أنكره المعتزلة، وفيه أيضاً إثبات الشركة بين الله والعبد في الفعل. وهذا باطل عند المعتزلة، وبذا يكون الكعبي قد تناقض في قوله هذا.

٥- الرد على احتجاج المعتزلة بأن الفعل لو كان لفاعلين فمن المطيع ومن الخاضع:

يرد الماتريدي على ذلك بالقول باختلاف جهات الفعل وإنما سمي كل بالذى له، فمن حيث خلق الله للفعل يسمى خالقا، ومن حيث اكتساب الفعل يسمى العبد مكتسبا، ويلاحظ الماتريدي أن المعتزلة جعلت الله خالقا للحركات ولفساد الأشياء غير مسمى بها فمثله الأفعال^(٢).

٦- الرد على قول الكعبي بأن خالق المعصية أحق بالذنب من فاعلها:

يرد الماتريدي على ذلك باستخدام الأساس الذي اعتمد عليه كثيراً وهو القول بجهات للفعل وخلق للشيء غير الشيء والفرقة بين فعل الله وفعل العبد، فخلق الله للمعصية حكمة من حيث جعلها قبيحة، وهى من العبد سفه وجور وقبح ومعصية، وعلى هذا فلا يستحق خالقها العذاب ويستحق فاعلها العذاب لاختلاف الجهة^(٣).

(١) الماتريدي: التوحيد ٢٣٩، ٢٤٠.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٢٤١.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢٤١.

٧- الرد على احتجاج الكعبى باستحالة فعل واحد لفاعلين استنادا إلى قول واحد وخير واحد:

أى كما لا يجوز فى الشاهد إضافة قول واحد لاثنين، ويرد الماتريدى أنهما يجوزان فى الشاهد، لأنه قد يقال هذا قول جماعة وخير المتواتر هو الذى يقول به فلان وفلانة، فلتن كان ذا أصله فيجب به جواز الآخر إذا به يلزم الآخر، ثم يقول الماتريدى أنه لو جاز أن يكون الشاهد دليل الغائب لوجب على ذلك التفريق بين الفعل والقول فى الغائب كما فى الشاهد، ثم إنه يجوز القول بأن الله خالق كل شىء ولا يجوز القول بأن الله قائل كل قول، فدل أن أحدهما ليس بنظير الآخر، مع ما يجوز عندهم فمثل كل واحد بقدرة هى فعل الله تعالى، ثم لم يجز فى قول كل أحد وخبره أنه بقدرة هو قول الله تعالى وخبره، وعلى هذا يجب التفريق بين القول والخبر وبين الفعل^(١).

٨- احتجاج الماتريدى على الكعبى فلم لم يقل بخلق الأفعال قياسا على قوله بخلق القرآن:

فالكعبى يحتج على خلق القرآن بأنه متجزئ ومتبعض، فلم لم يقل بخلق جميع الأعراض ومنها أفعال العباد، ولم لا يقال بخلق الكفر مثلما يقال بخلق الشرور والأسقام، ويجب الكعبى أن هذه ليست بشرور فى الحكمة والكفر ليس بحكمة، ويرد الماتريدى بأن الله خلق الكفر وجعله قبيحا من الكافر وفى خلقه حكمة، وهو يعفو العبد ولا يضر الصانع، ويعقب الماتريدى على قول الكعبى بأن الله خلق الكفر لا عن أحد، بأن هذا الكلام من لا يعقل ما يقول فالكفر اسم لفعل العبد فكيف يكون ولا عبد، وعلى هذا يجب أن يكون خلقه حكمة، ثم إن الأسقام لا يجوز أن يخلقها الله لا فى أحد ولا أحد، ثم لم يمنع تحقق الحكمة لها فمثله الذى ذكر^(٢)، فالماتريدى يريد أن يبطل دعوى الكعبى فى عدم القول بخلق الأفعال كما قال فى خلق القرآن وخلق الشرور والأسقام.

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٤١ وانظر القاضى عبد الجبار المغنى ج ٨/ ٢٥٦ نفس الإلزام.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٥٢ وانظر رد المعتزلة القاضى عبد الجبار: المغنى ج ٨/ ٢٩٣.

٩- اعتراض الماتريدى على المعتزلة لم لا تقدرّون على خلق الأجسام مثل خلق الأعراض:

يرى الماتريدى أنه يلزم المعتزلة هذا الاعتراض ولا يلزمه هو، لأنه لم يحقق الفعل للعبد إذ أن خلق الأجسام عندهم ما هو إلا خروجها من العدم ووجودها بعد أن لم توجد وهذا المعنى قد حققوه فى الأعراض فيلزمهم الاعتراض^(١)، ولكن المعتزلة يقولون إن خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى فإن خلقه عز وجل يشتمل على الأجسام والأعراض وليس كذلك خلقنا، فإننا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التى هى القيام والقعود وما جرى مجراها^(٢)، وهم بهذه التفرقة يحاولون التخلص من هذا الإلزام.

١٠- اعتراض الماتريدى على المعتزلة بأن إضافة القدرة للعبد تعنى قدرته على إعادة الفعل:

ويرد الكعبى على هذا الاعتراض بأننا نفعل بألة وقدرة وعلاج وفكر، ولو استمرت لنا هذه الأمور لامكنا ذلك، ويعترض الماتريدى على هذا الرد بسؤاله بأن هذه الوجوه التى تمنعك أمى من فعلك أم لا؟ فإن قال لا فقد أقر بأنها من الله وهو قد أنكر ذلك وإن قال نعم قيل فما بال تلك الأفعال التى لك القدرة عليها وقد بقيت القدرة مع الفعل لم تستو، وقد قصدت أن تستوى وكانت لك القدرة، فهذا يبين أنها تخرج على غير تقدير، وعلى ذلك فإن أحدًا لا يقصد بفعله القبيح وقد يقع كذلك فثبت أنه ليس له^(٣)، أى أن الأفعال قد تخرج على غير قصد فاعليها وهذا يعنى أن تلك الأفعال ليست لهم بل هى من الله، ويلاحظ أن اعتراض الماتريدى يقوم على القول بالقدرة مع الفعل وهذا ما نفتته المعتزلة مما جعل الماتريدى يتهمهم بوقوع الفعل بقدرة معدومة على نحو

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٥٣.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٨٠، ٣٨١.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٥٤ وانظر الجوينى الإرشاد ٢٠٠، ٢٠١ وانظر القاضي عبد الجبار عن رأى المعتزلة شرح الأصول الخمسة ٢٧٤.

ما سنعرف في الحديث عن القدرة كما أن المعتزلة تقول إن الله ليس قادرا على الإعادة لقدرة على الإيجاد^(١).

١١- الرد على اعتراض الكعبي بأنه لا يعرف المكتسب من غيره:

ويرد الماتريدي إن اشتبه المكتسب من غيره حتى لا يعرف حقيقة كل منهما، ثبت أنهما مخلوقان معا لذلك، وليس المهم معرفة المكتسب وإنما المهم معرفة الله ومعرفة الفعل والأحداث وأن تعرف عن طريقهما الله وأنه الخالق لأفعال العباد والأعيان، لا أن تنفى عنه ما هو له أو تثبت له ما ليس له والمعتزلة تشك في هذه المعرفة فهي تنسب الفعل من حيث السبب إلى الله أو إلى العبد، ويرى الماتريدي أن نسبة السبب إلى العبد يعنى الشرك ووجود آلهة مع الله، ولا يعرف إذا كان العبد الفاعل أم الله^(٢).

١٢- الرد على الاحتجاج بالسمع في إنكار المعتزلة لخلق الله للأفعال:

أ- الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾؛ وقوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْنَتُونَ﴾ [الصفافات: ٩٥، ٩٦].

يرى الكعبي في هذه الآية إضافة الفعل للعباد، ويرد الماتريدي بأن ظاهر الآية خلق العمل، وجميع ما ذكر من نحتهم دخل فيه، وكذلك إفكهم، وبه عوبوا، لا بذلك الشيء حيث فعلوا ثم عبدوا، فكانهم عبدوا فعلهم، فثبت أن العمل مخلوق وأنهم عبدوا معمولا مخلوقا كما ذكر^(٣).

ب- الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ [الرعد: ١٦] أثبت المعتزلة الخلق للعباد وتمسكوا بهذه الآية، لكنهم نفوا تشابه خلق الله وخلق العبد، فقال الكعبي فعلنا عبث وفساد وخضوع وذلة، وفعل الله حكمة وصواب وتفضل، وليس من حيث الحدث والخروج من العدم تشابه لاختلاف كما لم يكن في عالم وحى وقادر تشابه لاختلاف المعنى، ويعارض الماتريدي قول المعتزلة بأن تحقيق الفعل للعباد لا يحقق التشابه، فيذكر الماتريدي أن الله أثبت التشابه من حيث الفعل

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٧٤. (٢) الماتريدي: التوحيد ٢٥١.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢٤٧، ٢٤٨ وانظر شرح ابن الهمام لهذه الآية يؤيد فيه رأى الماتريدي على أساس

لفوى: المسيرة ٤٤-٤٧ وانظر لمعرفة رأى المعتزلة رأى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ٣٨٢.

حيث قال: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ [الرعد: ١٦]، نفى أن يكون من أحد خلق كخلقه وأوجب لهم العذر في عبادتهم ما كانوا يعبدون لو كان منهم خلق كخلقه، وأيضا إننا لم نر كيفية الإنشاء وإنما يعلم بالمنشأ فقد يكون الخلق في حق الخروج من العدم إلى الوجود والحدث من لا شيء، وقد يكون في حق الكسب والتحرك والسكون، فمن حقق للعبد من الفعل من الوجه الذي تحقق من الله فقد وجد خلق كخلقه إذ لا وجه لفعله غير ذلك^(١) أى أن المعتزلة أضافت المعنى الثانى للخلق للعباد، وهذا يعنى فى نظر الماتريدى تحقيق التشابه فى الخلق بين الله والعبد، فبإضافة أى معنى للخلق للعبد يحقق التشابه فى نظره.

ثم يقول الماتريدى إن فى إثبات الحدوث إثبات للخلق وفى ذلك إثبات التشابه، والمعتزلة بإثباتهم حدوث الأفعال للعباد فهم بذلك محدثين، لأن الحدث لا بد له من محدث وهذا يؤدى إلى وجود محدثين مع الله، كما أن الحدث دليل الخلق فكأنهم خالقين مع الله^(٢).

ثم يرد على تفرقة الكعبى بين خلق الله وخلق العبد، بأن خلق الله تفضل وتطول، فيقول بأن عند المعتزلة خلق الشيء هو الخلق، ولا شك أن الخلق يشمل الذلة والخضوع والعيوب والفساد، فتكون هذه أوصاف فعل الله عند المعتزلة، فكيف أنكر كل هذه الأحوال وقال إن خلقه تفضل وتطول، ويرى الماتريدى أنه لا يجوز إطلاق ذلك إلا بصلات توضح المراد وليس من هذا الوجه دفع التشابه به، والتشابه والاختلاف يقع فى الأغيار، وخالق العالم كله واحد فلا نسبة للفعل للعبد من ذلك الوجه^(٣).

جـ - الرد على الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ﴾ [المائدة: ١٠٣] ويرد الماتريدى أن تلك أسماء أعيان، لا يحتج بها فى نفى خلق الأعمال، فهذا أسماء لأعيان لا أفعال، وهن مخلوقات لا شك^(٤).

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٤٨ وانظر القاضى عبد الجبار شرح الاصول الحمة ٨٠، ٢٨١ لتفسير هذه الآية.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٥١، ٢٥٢.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٤٩، ٢٥٠.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٤٨.

د- الرد على اعتراض الكعبي بأن قوله خالق كل شيء لا يعنى خلق الله للأفعال: فزعم الكعبي أن الآية امتداح، وليس ذلك فى شتم نفسه ولا فى الكفر لأنه عابه وعذب عليه ولا يجوز أن يعيب ويعذب على فعله، ويرد الماتريدى بأن الآية لا تخرج مخرج الامتداح إلا إذا أريد بها كلية الأشياء، وهى تعنى تحقيق الأفعال ونسبتها إلى الله، وذلك من وجوه: أحدها: جعل كل شيء تحت قدرته ليظهر حاجة الخلق إليه سبحانه، ثانيها: أن الوصف بالقوة على ما لا فعل لغيره ليس بعجيب بل يستحقه كل ضعيف ومهان، وهذا يثبت أن الامتداح يكون من هذا الوجه، ثالثها: خطأ من يفهم أن خلط كل شيء على ما عليه يوجب وصف الرب أو تحقيق الفعل من الوجه الذى يكون من العباد منه - فالماتريدى ينه إلى خطأ من يسوى بين فعل الله وفعل العبد، ويقول بأن للفعل جهات، فيكون حسنا من الله قبيحا من العبد، رابعها: أن الله يتعالى أن يلحقه ذم أو مدح من حيث فعله، ويرى الماتريدى بين قول المجوس وإنكارهم خلق الله الشرور ونسبتهم كل خير إلى الله خلقا وإرادة، وبين قول المعتزلة فى تخصيص هذه الآية ليخرجوا الشرور عن خلقه بل يرى أن قول المجوس عند التحصيل خير من قول المعتزلة، وإذ أن المجوس حققوا لله فعل الخير وما يحمد عليه، لكن القدرية أبطلوا عنه أيضا كل شيء يحمد عليه من الخيرات.

ويرد الماتريدى على قول الكعبي بأن الله لو كان خالقا لأفعال العباد لكان خالقا شتم نفسه والكفر به، بأنه لم يكن فى الحقيقة مذموما مشتوما لخلقه الكفر، بل خلق فعل الشتم من الكافر كذبا وفعل لا يوصف بالقبح وكذلك خلقه إياه - والماتريدى يعتمد على القول بجهات - الفعل وخلق الشيء غير الشيء.

ويرد على اعتراض آخر للكعبي هو أن الله لم يدخل فى قوله خالق كل شيء وهو شيء، وعلى ذلك يجوز إخراج أشياء ليست مخلوقة له، كخلقه لنفسه، ويرد الماتريدى أن الله لا يذكر فى اسم الأشياء بالإطلاق، وإلا جاز أن يذكر فى ذكر العلماء والفاعلين، ومعنى هذا أن الله شيء لا كالأشياء كما أنه عالم كالعلماء، ويرى الماتريدى أنه لا يجوز خروج غيره وبخروجه هو لوجوه، أحدها: قول رب كل

شيء، ولم يجز بخروج شيء من ذلك وتخصيصه في الخلق ليبطل معرفة المراد من حيث لم يدخل هو فيه، والثاني: أنه امتداح وفي دخوله سقوطه، إذ هو امتداح بما صير كل شيء تحت القدرة، وحقق في كل العبودية وتحقيق ذلك فيه إبطال ذلك^(١).

هـ - القائلون بالكسب: يذكر الماتريدي آراء القائلين بالكسب وهم الذين قالوا بأن أفعال العباد هي من الله من حيث الخلق والإيجاد، وهي مكسوبة للعباد من حيث إضافتها إليهم، ودليل إضافتها إلى الله خلقه، وإلى العبد كسبه، فطريق إضافتها إلى الله غير طريق إضافتها إلى العبد، فهي تضاف إلى الله حقيقة وإلى العبد على سبيل المجاز، وعلى هذا يفرق الماتريدي بين الخلق والكسب وأنه لا تعارض بين الخلق والكسب، وقد أخبر الله تعالى أنه هو المنفرد بخلق الخلائق فثبت أن الأفعال من الله من جهة الخلق ومن جهة الكسب للعبد، ويرى الماتريدي أن القول بالكسب لا يوقع تشابه في الخلق ولا يوجب الشركة بين الله والعبد، لأنه لا يتحقق من العباد الفعل من الوجه الذي يتحقق من الله تعالى، ويستدل الماتريدي على ذلك بأنه يضاف الملك إلى الله تعالى، وإلى الخلق ثم لا يقع في ذلك اشتراك لأنه من الوجه الذي يضاف إلى الله تعالى لا يحقق ذلك الوجه في الخلق، لأن الإضافة إلى الله من جهة التحقيق وإلى العبد من جهة المجاز، فكذلك إضافة الأفعال إلى الله تعالى وإلى العبد لا توجب الشركة، لاختلاف الجهتين، والقول بالكسب في نظر الماتريدي هو القول العدل، إذ فيه تحقيق القول بالأميرين ليكون الله موصوفاً بما وصف به نفسه محموداً كما قال خالق كل شيء... وليكون عدلاً متفضلاً وما ريك بظلام للعبيد^(٢).

ولقد وضعت عدة تعريفات للكسب ويجمعها جميعاً، أنه يطلق على الفعل الذي يقع من العبد، وهو مقدور له ويقع في محل قدرته ولا يتفرد به ويقع بآلة

(١) الماتريدي: التوحيد ٢٤٤ - ٢٤٧.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٢٢٨، ٢٢٩ وتأويلات أهل السنة ج ٣ / ١٥٩.

ويفترق عن فعل الله الذى يقع لا فى محل ولا بآلة وينفرد القادر به^(١) من أوائل من قال بالكسب أبو حنيفة وفرق بينه وبين الخلق^(٢) كذلك ضرار بن عمرو وهو من المعتزلة لكنه وافق أهل السنة فى خلق الأفعال^(٣)، وقال الأشعرى وتابعه من بعده أصحابه بالكسب^(٤) إلا أن هناك فرق بين الكسب عند الماتريدى وعند الأشعرى سنعرض له فى فصل الخلاف بين الماتريدى والأشعرى، ولقد تعرض الكسب لنقد من المعتزلة وكذلك ابن رشد، وذلك لأنهم رأوا فيه قولاً غير معقول ومفهوم ويلزم القائل به ما يلزم المجبرة، وأن نسبة الفعل إلى الله وأنه أحدثه وأوجده فلا سبيل إلى إثبات قدرة العبد وأنه لا فرق بين الفعل الاضطرارى والفعل المكتسب إلا فى اللفظ^(٥).

وتقوم الاعتراضات على الكسب على أنه إن لم يكن للقدرة الحادثة تأثير فتعلقها بالفعل غير معقول، ونجد دفاعاً من القائلين بالكسب ورد على هذا الاعتراض وذلك بقياس تعلق القدرة الحادثة بالفعل وإن كانت غير محدثة له، على تعلق العلم والإرادة، فكما لا يؤثران فى المعلوم أو المراد فكذلك القدرة الحادثة لا تؤثر فى المقدور^(٦).

ثالثاً: أدلة الماتريدى على خلق الأفعال «الكسب»

١- أما الأدلة العقلية:

أ- وجود أفعال من العباد لا تبلغها أوهامهم ولا تقدرها عقولهم وأفعال ينتهى إليها قصدهم وتبلغها عقولهم: والفعل الأول مثل تصوير الشيء من العدم إلى الوجود،

(١) انظر عدة تعريفات للكسب لأهل السنة الباقلائي: التمهيد ٣٠٧، ٣٠٨ وأبو المعين النصفى نبصرة الأدلة ٣٨٧ والرازي محصل أفكار المتقدمين ١٤٤ ولرأى المعتزلة فى الكسب، الأشعرى مقالات الإسلاميين ج ٤/٢٢١، والقاضى عبد الجبار: المغنى ج ٨/١٦٣، ١٦٤.

(٢) عناية الله إبلاغ أبو حنيفة المتكلم ١٨٠، ١٨١.

(٣) الإسفراينى المتبصر فى الدين ٩٥، وأيضا القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٦٣.

(٤) الأشعرى: اللمع ٥٥ والباقلاني: التمهيد ٢٨٦، ٢٨٧.

(٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٨٣-٣٨٦ وأيضا المغنى ج ٨/٨٤-٩٦ وابن رشد: مناهج الأدلة ٢٢٢.

(٦) الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد ١٢٦، ١٢٧، أبو غنبة الروضة البهية ٣٠.

والفعل الثانى كالتحرك والسكون، وهذا يثبت أن فعل العباد من الوجه الاول ليس لهم ومن الوجه الثانى لهم، وذلك لأن الله هو المتفرد بالإيجاد والخلق وهذا دليل القول بالصانع والرسول، ولقد نفى الله التشبيه وأوجب أن تشابه الخلق من هذا الوجه فيه تماثلاً، وإننا لو جعلنا الأفعال الحادثة من العدم إلى الوجود عن طريق أربابها لزم القول بخلق سواه.

ولا يمكن إضافة الفعل للعباد، وذلك لخروج أفعالهم على غير علمهم وقصدهم فخرج أفعال من حسن وقبح على غير علمهم فى مبلغ الحسن والقبح، ثبت أنها ليست لهم، ولا يجوز أن تكون حسنة لنفسها لأن الشيء من حيث نفسه جاهل بما هو عليه كذلك لو ثبت حسن وقبح بلا منشئ لجاز كون كل شيء بلا منشئ ثم إن الأفعال مؤذية ومتعبة ومحال تاذى للطبع بلا مؤذ. ثبت أنها مؤذية وأن قصد أهلها التلذذ بها فتكون كذلك لا بهم^(١)، ونجد أن هذا الدليل الذى قاله الماتريدى يتردد من بعده على لسان الباقلانى^(٢)، ولقد اعترض - الدكتور قاسم على هذا الدليل وتساءل عن الصلة بين خلق الله وخلق العبد وعلم الله وعلم الإنسان وذكر أن الماتريدى أخطأ فى عدم تفرقه بين خلق الله وخلق العبد^(٣)، ولكن هذا الاعتراض مخالف للحقيقة، فالماتريدى قد فرق بين فعل الله الذى هو خلق وهو يفرد به وبين فعل الإنسان الذى هو كسب، ونفى عن الإنسان إضافة الخلق إليه أو إضافة أى معنى من معانى الخلق إذ يرى أن الإحداث والخلق معنى واحد، وذلك لأن فى ذلك تشابهها، وقصد الماتريدى هو أن إثبات أية قدرة للعبد عن طريق الخلق أو الإحداث يوجب التشابه بالله، لذا فهو هنا يحاول نفى قدرة العبد عن طريق نفى التشابه لأن فى إثبات القدرة إثبات التشابه وخلق الله للأفعال هو تحقيق لقدرة الله التامة وتميز لها عن القدرة الناقصة، فقصدته هو إثبات نقص قدرة العبد لإثبات قدرة الله المطلقة.

(٢) الباقلانى: التمهيد ٣٠٣.

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٢٩، ٢٣٠.

(٣) د. محمود قاسم: مناهج الأدلة ١١٣، ١١٤ وانظر أيضاً تفاصيل اعتراضات المعتزلة عن ذلك، القاضى عبد الجبار: المنى ج ٢٧٦/٨ وما بعدها.

ب- القول بخلق الله للأفعال تحقيق لخلق الله للعالم ووحدانيته وقدرته المطلقة:

يرى الماتريدى أن حدوث الأعيان وامتناع خروجها عن التفريق والاجتماع إن لم تكن هذه الأحوال فى الحقيقة خلقاً من الله على يدي من جرت على يديه، لم نقدر أن نثبت جسم أو عين بفعل الله إذ يجوز تحقيقها لا بالله، فيصير دليل حدوث العالم بقيمة غير الله وبذا يبطل العلم بالله ويبطل أن يكون الله جعل لوحدانيته دليلاً به يعرف، ولو قيل بخلق العباد لأفعالهم لقليل شركاء لله فى خلقه ولا يتسنى للمعتزلة نقض قول الملحدة وهم يشاركونهم فى إلحادهم بإضافة الخلق لغير الله وفى إثبات الفعل لله وحده إثبات للوحدانية، ولو كان له شركاء فى الفعل لم يحق للقول ليس كمثله شئ، وفى القول بخلق الله للأفعال وانفراده بالخلق تحقيق للوحدانية ونفى التشبيه، كذلك تحقيق لقدرة الله التامة إذ أن خلق الله للأفعال دليل على إظهار حجته على أيدي الرسل وتدبير العالم، فلو لم يكن قادراً على كل ذلك لاحتاج إلى مساعدة خلقه، وليس بإله ولا قادر من أظهر حجته بغيره، ثم إن القدرة الناقصة تكون للعبد وهو ليس له قدرة على غيره فلو لم يكن لله قدرة على العبد لكانت قدرته ناقصة كقدرة العبد والله يجبل عن وصف المخلوق^(١).

ولقد اعترض الدكتور قاسم - على هذا الدليل قائلاً بأنه لا يضر الله أن تكون قدرة العبد ناقصة لأن العبد إن اختار أحد الممكنين فالله هو الذى خلق شروط كل منهما^(٢) والواقع أن الماتريدى لا ينفى اختياري العبد لأحد الممكنين إنما ينفى قدرة العبد على خلق أحد الممكنين، ثم هو يريد إثبات القدرة المطلقة لله تعالى التى لا يعجزها شئ والتى ينفرد الله لها وهو يميزها عن القدرة الناقصة.

ج - معنى أن الله مالك كل شئ أنه خالق كل شئ^(٣):

يربط الماتريدى بين ملكية الله للأشياء وبين خلقه لها وذلك يعنى أن الله هو

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤.

(٢) د. محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ١١٥.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٣٢ ونرى المعتزلة وردوا نظراً للقاضى عند الجبار المعنى ج ٢٩٢/٨.

المالك لكل الأشياء على الحقيقة، إذ هو موجودها وعالم بها وجاعلها على ما هي عليه، وهذا هو معنى ملكية الله لكل شيء وخلقه لكل شيء وهي تفرق عن ملكية غيره من الخلق إذ هي تضاف إليهم من جهة غير الجهة التي تضاف إلى الله، لكن المعتزلة تمنع الإطلاق في ذلك وترى أن المراد أنه يملك المنع أو الإقدار.

د- العبد قادر بإقدار الله له فيستحيل أن يصدر منه فعل بغير قدرة الله^(١):

وعلى ذلك فالله هو خالق أفعال العبد، ويعترض الدكتور قاسم على هذا الدليل بأنه لا يلزم من خلق قدرة العبد خلق الفعل نفسه لأن القدرة تصلح للضدين^(٢)، لكن يمكن القول بأن الماتريدي لا يقول بصلاحية القدرة للضدين، وعلى هذا فإن هذا القول يستقيم مع رأيه بعدم صلاحية القدرة للضدين، ولا يستقيم مع من يقول بصلاحية القدرة للضدين.

هـ - الله قادر على أجناس الأفعال التي يكتسبها العباد فهو قادر على نفس كسبهم:

فأفعال العباد حركات وسكون في الظاهر والله قادر عليها ولولا ذلك لما أقدرهم عليها فصارت هي نفسها تحت قدرته عليها، وإذا أقدر العبد على ذلك وذهبت عنه القدرة صار قادراً بقدرة نزول، ومن ذلك وصفه فهو عبد وليس رب^(٣)، والماتريدي يحاول بذلك إثبات أن أفعال العباد من خلق الله، لأنها تقع تحت قدرته وبإقداره، كذلك يرد على من قال من المعتزلة أن الله إذا قدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال لم يوصف بالقدرة على ذلك ولا على ما كان من جنس ذلك، وأن الحركات التي يقدر عليها الباري ليست من جنس الحركات التي أقدر عليها غيره من العباد^(٤)، كذلك عارض المعتزلة القول بعموم القدرة وقياسها على العلم^(٥).

(١) الماتريدي: التوحيد ٢٣٢، ٢٣٣.

(٢) د محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢٣٠، ٢٣١ وإلى هذا ذهب الباقلاني التمهيد: ٣٠٣.

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين ح ١/ ٢٧٤.

(٥) القاضي عبد الحار: شرح الأصول الخمسة ٣٧٥ كذلك المعنى ح ٨/ ٣٧١ حيث رد المعتزلة.

و- لو كان العبد قادراً على خلق أفعاله لكان أعظم قدرة من الله لقدرة على خلق الإيمان:
ويرى الماتريدى أن سبيل معرفة الفاعل هى آثار فعله والإيمان أجل الأفعال، فلو
كان الله غير خالق له لادى ذلك إلى تفضيل من يطيع الله بالإيمان على الله بما
خلقه من الأقدار والأفان ومعلوم تفاضل الفاضلين بأفعالهم، وهذا يوجب فضل
العبد على الله^(١)، لكن المعتزلة ترد على هذا، بأن القول لا يستقيم لأنه لا سبيل
لوصول العباد إلى منافعهم من دون أفعاله تعالى وهى أنفع لهم من أفعالهم^(٢).

ز- الله يوجب الشكر على الإيمان فإن لم يكن خالقاً له لكان يحمد بما لم يفعل^(٣):

والماتريدى هنا يبين أن خلق الإيمان من الله وليس من العبد، ويحاول الدكتور
قاسم نقض هذا الدليل بالقول بأن الشكر ليس على الفعل ولكن الشكر على
القدرة الصالحة للضدين^(٤)، ولكن يمكننا القول بأنه لو وجب الشكر على القدرة
المخلوقة الصالحة للضدين وليس على الفعل كما يذكر لوجب الشكر على الكفر
أيضاً إذ القدرة صالحة للكفر والإيمان معاً، ومعلوم وجوب الشكر على الإيمان
وليس على الكفر بما دل على أن الشكر واجب على الفعل وليس على القدرة.

ح- دلالة خلق الأفعال على الله ووحدانيته أعظم من دلالة خلق السموات والأرض:

إذ أن الكل يعلم أنه ليس لأحد من الخلق تدبير فى فعله فيعلم بالضرورة بما
خرج عن مقصوده وقصر عن الحد الذى يحده، فكان مقدراً بما لا يحتمل وسعة
التقديرية فيعلم به ضرورة أن الذى قام به هو الذى قدره وأخرجه على ما أراد^(٥).

ط- لو خرج شيء عن قدرة الله فكيف تؤمن بوعدته ووعيدته^(٦):

وفى هذا يعتمد الماتريدى على ما ورد فى السمع من أخبار عن قدرة الله على
كل شيء، وإذا جاز القول بخروج شيء عن قدرته لجاز أيضاً الخروج مما جاء فى

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٣٤.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى ج ٨/ ٢٩١. (٣) الماتريدى: التوحيد ٢٣٥.

(٤) د. محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ١١٦ وانظر لراى المعتزلة، القاضى عبد الجبار: المغنى
ج ٨/ ٣٠٣، ٣٠٨ حيث يرون أن الإيمان من الطاف الله وهو يضاف إليه مجازاً.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٢٢٥. (٦) الماتريدى: التوحيد ٢٢٢.

السمع من وعد الله ووعيده وقدرته أيضاً، أن الماتريدى كما سبق القول، يرى أن
فى إثبات قدرة العبد إنكار لقدرة الله المطلقة.

٢- الأدلة السمعية على خلق الله للأفعال،

فى رد الماتريدى على المعتزلة بعدم استخدام القياس فى إثبات خلق الله للأفعال
يقول: إن كان لا يستعمل القياس كما يقولون، بطل مذهبهم ولم يجز معرفة خلق
إلا بالسمع ويجب التسليم بالسمع، ويقول تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾
[الأنعام: ١٠٢] وفيما يلى سنعرض الآيات التى استدلت بها الماتريدى على خلق الله
للأفعال:

١- الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ
(١٣) أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٣، ١٤]. ويرى المعتزلة أن
المراد من الآية أنه تعالى الخالق للصدور بدليل أن الآية وردت مورد التوبيخ والذم،
ولا ذم على سر أو جهر لم يتعلق بنا. وأولوا قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾، بأن
حرف من لا يرجع إلى الله تعالى، وإنما يرجع للخلق فكأنه قال ألا يعلم الله من
خلق على إضمار اسم الله تعالى، ومعنى هذا أنهم يرون أن الخلق يرجع إلى
العباد وليس إلى الله والله يعلم من خلق من العباد، أما الماتريدى يرى أن الله قد
أخبر أنه خالق الجهر والسر ولو كان من غيره لجاز جهله به، ولم يكن لاحتجاجه
بفعل سواء معنى، أى لو كان العباد خالقين لسرهم وجهرهم لجاز أنه لا يعلمه
الله، ولو كان من فعلهم لم يكن لاحتجاجه بعلمه معنى، لأنه من فعل سواء،
وحرف (من) فى قوله ألا يعلم الله من خلق راجع إلى الله، فكأنه يقول ألا يعلم
الخالق، وفى هذا إثبات خلق الله للأفعال والأقوال والسر، ويرى أن تأويل المعتزلة
للآية فاسد لعدة وجوه: أولاً: أن الآية فى موضع الوعيد، ولو كان قوله من خلق
راجعاً إلى الأنفس لزال موضع الوعيد، لأن إيجاب الوعيد بالأفعال وليس
بالأنفس. ثانياً: ليس فى إثبات العلم بخلق الأنفس إثبات بالعلم بما أسروا
وجهرها، كما لم يكن عند المعتزلة إيجاب خلق الأنفس خلق الأفعال، والآية فى

تحقيق العلم بما أسروا وجهروا لأن قوله بعلم من خلق مذكور على أثر قوله وأسروا قولكم أو اجهروا به^(١)، والماتريدي هنا يربط بين العلم والخلق.

ب- الاستدلال بآيات تضيف أفعال الخلق لله: مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَأْتِي﴾ [سبا: ١٨] أخبر الله أن تقدير السير والتسير فعله وبه كان السير، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [الروم: ٢١]، فيها خبران جعل المودة والرحمة من آياته، وقد أخبر الله أن متاكم من آياته وابتغاكم من فضله من آياته، ومن البعيد أنشا غيره له من الآيات إذ ذلك أحق أن تكون الآية له، ومن كلهن أفعال الخلق^(٢)، أيضا يشهد الماتريدي بقوله تعالى: ﴿وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأنعام: ١١٠]، يستنبط منها الماتريدي دلالة أن الله خالق فعل العباد فإذا كان هو الذي يمدهم في الطغيان قدر على ضده من فعل الإيمان، وأيضا قوله علم الإنسان وعلم القرآن وعلم البيان دليل على أن الله صنع في فعل العباد حيث أضاف التعليم إلى نفسه ومن أن خلق فعل التعليم منه، وقوله: وما علمناه الشعر دليل على وجود الأسباب من الله^(٣) فالماتريدي يؤول هذه الآيات بإضافة الفعل إلى الله، لأن منه الأسباب فهو إضافة حقيقة لا مجاز، ويؤكد على هذه الإضافة الحقيقة لأفعال العباد إلى الله، ويرد على قول جعفر ابن حرب من المعتزلة، بأنه يجوز إضافة الفعل إلى غيره وإن لم يكن له في ذلك الفعل صنع نحو ما يقال في السفر إن هؤلاء خلفوا أولئك إذا تقدموا عليهم وهم لم يخلفوا أولئك في الحقيقة أو لا صنع لهم في التخليف، ويرد الماتريدي بل لهم في ذلك صنع هو أنهم إذا لم يتظروهم فقد خلفوهم، فأضيف إليهم لوجود الصنع منهم، ولكن هذه الإضافة مجازا لا حقيقة لأنهم لا يملكون تخليف هؤلاء لأنه لا قدرة لأحد على غيره. ولكن قدرة الله كاملة وأضيف إليه ذلك الفعل بحسب العمل بحقيقة الإضافة وذلك تحقيق الفعل^(٤).

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ٣/ ٦٨، ٦٩ والتوحيد ٢٢٤ ولراى المعتزلة، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٨٥ ولقد ذكر الماتريدي تأويلات المعتزلة للآية.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٢٥٤، ٢٥٥. (٣) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ١/ ١٦٣.

(٤) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ٢/ ٩٩.

جـ - الاستدلال بآيات تؤكد إرادة الله للأفعال ومنها أفعال العباد: وجملة هذه الآيات قوله تعالى: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]. فبعد أن أورد الماتريدي آيات كثيرة تضيف فعل العباد إلى الله إضافة حقيقة لا مجازاً، يثبت إرادة الله للأفعال، ومنها أفعال العباد، وقد أخبر أنه يفعل ما يريد وفي أفعال العباد ما يريد وقد ذم الله من أحب أن يحمد على ما لم يفعل، وقد ألزم المؤمنين أن يحمده على الإيمان أثبت أنه كان ذلك بفعله^(١).

د- آيات تضيف القدرة الكلية لله على الأشياء ومنها أفعال العباد: ويستدل بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٩] امتدح جل ثناؤه بإدخال كلية الأشياء تحت قدرته، وبه خوف من عائد نعمته وأطمع من خضع له عظيم ثوابه فليس يجوز إخراج شيء تحت القدرة عن قدرته وإلا اضمحل الخوف بما خوفه والرجاء فيما أطمعه والله على كل شيء قدير، فلا صنع لأحد في شيء إلا بأقداره، أو محال أن يقدر على ما لا يقدر هو عليه أو يزول به قدرته^(٢).

الاستدلال بآيات تضيف ما يصيب العبد من خير أو ضرر إلى الله

ففي تأويله لقوله تعالى: ﴿وَأَن يَمْسَسَكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَأَن يَمْسَسَكَ بِخَيْرٍ﴾ [الأنعام: ١٧] فيه إخبار أن ما يصيب العبد من الضرر أو الخير إنما يصاب به من الله، ثم إن الضرر المذكور في الآية لا يخلو من أن يراد به سقم النفس أو ضيق العيش أو شدة وظلم يكون من العباد، فإن كان كذلك حل إضافة ذلك إلى الله تعالى، على أن لله فيه فعلاً وهو أن خلق ذلك منهم فهو على كل شيء قدير من كشف الضرر له وانصرف عنه وأصابه الخير لا يملك ذلك غيره^(٣).

ويشرح الماتريدي قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] بما يوافق رأيه في خلق الله لأفعال العباد، ويذكر أن

(١) الماتريدي: التوحيد ٢٥٥.

(٢) الماتريدي: التوحيد تأويلات أهل السنة ٢٨٣.

(٣) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ١ / ٥٣٤ إلى ٥٣٧.

يحتمل أن يكون قد قال عن الله فى الأول بحق الجزاء، وفى الثانى من نفسك بحق الجناية على ما ذكر فى قوله وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم، ويحتمل أن تكون الآية الأولى فى أمر الدنيا والاخرى فى أمر الدين، ثم إنه يضاف إلى الله من الأفعال ما صلح منها شكراً وحمداً بما أنعم الله عليه وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، فيضاف إليه بما منه فى ذلك الفضل والنعمة، أما الثانى أى الصنف الثانى من الأفعال فهو يكون ذلة وضلالة فلا يجوز الإضافة إلى الله، وذلك لقبح الإضافة فى ذلك، وذلك مثل أن لا يجوز القول بأنه رب الأقدار وإن كانت من خلقه وتقديره فمثله أمر الأفعال والخلق، وعلى هذا يرى الماتريدى أن نفى الإضافة لا يدل على نفى أن يكون ذلك خلقه ويلاحظ أن الخيرات تضاف إلى الله عند الجميع.

فعند المعتزلة من جهة الأمر والترغيب، وعند الماتريدى من جهة الإفضال والخلق، أما الخلاف فى أفعال المعاصى ويؤكد إضافة الماتريدى للأفعال كلها إلى الله من جهة الخلق استشهدا بقراءة ابن مسعود للآية وأنا قدرتها عليك أى أن السيئات من الله من جهة الخلق ومن العبد من جهة الكسب.

ويرد الماتريدى على اعتراض آخر حول هذه الآية وأنها لا تقع على الأفعال لقوله ما أصابك ولو كان عليها كان يقول ما أصبت، ولهذا التأويل عند الماتريدى جوابان: أحدهما: إن الإصابة اسم مشترك ما يصيبه هو يصيب ذلك فواء لو أضيف إليه أو أضيف هو إليه، والثانى: إن ذلك يخرج على الجزاء^(١)، وقول الماتريدى إن الحسنة والسيئة من الله وتفسيره لهذه الآية بما يؤكد ذلك يوافق ما ذهب إليه الأشعرى والباقلانى، وإن اختلفا فى صياغة الدليل على ذلك إنما اتفق كل من الماتريدى والأشعرى والباقلانى فى نسبة الخير والشر المذكور فى الآية إلى الله^(٢).

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١ / ٣٨٤، ٣٨٥.

(٢) الأشعرى: الإبانة ٥٥ والباقلانى التمهيد ٣١٨، ٣١٩ واستدلال على أن الحسنة والسيئة من الله لأنه أضافها إلى نفسه وليس إلى النبى ولا يجوز أن يكون النبى خالقاً لما أضافوه من الحسنات والسيئات عند أحد من الآية.

و- تفسير الجعل من الله الذى ورد فى الآيات بمعنى الخلق: فقله تعالى: ﴿جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا﴾ [الفرقان: ٣١]، أى خلقنا لكل نبي عداوة كل عدو، والجعل من الله هو الخلق لقله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا﴾ [الانبيا: ٣٢]، ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ﴾ [الإسراء: ١٢]، فكل جعل أضيف إلى الله فهو خلق منه^(١)، ويرد الماتريدى على قول المعتزلة بأن الجعل ليس هو الخلق ففى قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٢٧]، فيذكر تفسير أبو بكر الأصم أن الجعل معناه السبب أى أعطيناهم سبب ذلك فيضاف إليه فعل ذلك، وتفسير جعفر بن حرب بأن الجعل هو التخلية أى خلى بينهم وبين أولئك، وقول الحسن بأن الجعل بمعنى الحكم أى من حكم الله أن من أطاعه يكون ولياً له أو من عصاه يكون عدواً له، وقول غيرهم من المعتزلة أن الجعل هو الوجود أى جعلنا الشياطين معناه وجدناهم كذلك أولياء لهم، ويرد الماتريدى على تلك التفسيرات بأنه لو جاز إضافة الجعل إلى الله على ما ذكر هؤلاء من التخلية والتسمية والحكم والتسبب والوجود، لجاز إضافة ذلك إلى الانبياء لأنه كان منهم التسمية والحكم والتخلية، فإذا لم يجز إضافة ذلك إليهم دل أنه قد كان من الله فى ذلك صنع لم يكن ذلك من الانبياء^(٢).

ويلاحظ على ردود الماتريدى على احتجاجات المعتزلة على خلق العباد لأفعالهم وإثباته بطلانها، ثم أدلته على خلق الله للأفعال، كثرة هذه الأدلة والردود وتنوعها مما يشير إلى اهتمامه بمعارضة أقوال المعتزلة وتأكيد خلق الله للأفعال، ولكن لا يعنى هذا قول الماتريدى بالجبر وانتفاء الاختيار عن الإنسان وعدم قدرته ومسئوليته عن الفعل، بل هو يقول أيضاً بقدرة للعبد هى الكسب، وأن الفعل يضاف إلى الله من جهة الخلق والعبد من جهة الكسب، فما هى حقيقة الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة وقد أثبت كلاهما قدرة للعبد. يوضح لنا أبو المعين النسفى

(١) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج ١/ ٥٨٦.

(٢) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج ١/ ٦٣٣.

أن حقيقة هذا الخلاف إنما ترجع إلى تعلق قدرة العبد بقدرة الله، فالماتريدى يقول بتعلق قدرة العبد بقدرة الله، أما المعتزلة فتقول بعدم تعلق قدرة العبد بأحد، أى باستقلال قدرة العبد عن قدرة الله، والماتريدى يسمى قدرة العبد كسباً، أما المعتزلة فتسمى قدرة العبد خلقاً^(١)، وعلى هذا يمكن القول بأنه لا خلاف بين الماتريدى والمعتزلة فى أن للعبد قدرة وإنما الخلاف فى صفة هذه القدرة هل هى خلق أم كسب؟ وأيضاً فى تعلق هذه القدرة، هل متعلقة بالله أم مستقلة؟ ولكن لنا أن نتساءل عن هذه القدرة التى يضيفها الماتريدى للعبد ما هى طبيعتها، وهل هى مع الفعل أم متقدمة، وهل هى تصلح للضدين أم لا تصلح، وهذا ما سوف نتناوله فيما يلى:

(١) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٣٨٧، ٣٨٨.

القسم الثانى

القدرة وما يتصل بها من وسائل

القدرة: القدرة هى الصفة التى تمكن الحى من الفعل وتركه وهى تنقسم إلى قديم ومحدث^(١) ويقصد بالقدرة القديمة القدرة الإلهية، ولا خلاف فى أن الله قادر على كل شئ، ويقصد بالقدرة الحادثة قدرة العبد، وفى هذه القدرة وقع الخلاف، فالمجبرة ينكرون القدرة ولا أثر لها والمعتزلة يشبّون القدرة وهى مستقلة غير متعلقة بأحد، أما القائلون بالكسب فلقد توسطوا بينهما فقالوا بأثر لقدرة العبد وهى متعلقة بالله.

ولقد اختلفت الأسماء الدالة على القدرة لكن المعنى واحد فتسمى قوة واستطاعة وطاقه^(٢)، وسنعرض لموقف الماتريدى ورأيه فى القدرة.

موقف الماتريدى

أولاً: تقسيم القدرة: يقسم الماتريدى القدرة الإنسانية إلى قسمين:

أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات وهى تتقدم الفعل، وحقيقتها ليست بمجعلولة للأفعال، وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها، والثانى: معنى لا يقدر على تبين حده بشئ يصار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل ولا يجوز وجوده بحال إلا ويقع الفعل، وهو عندنا يقع معه وعند قوم قبله^(٣)، ويستدل الماتريدى على تقسيم القدرة إلى قسمين بالأدلة القرآنية فى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطَاعَ سَيِّئِينَ مَسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] وقوله: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَظَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢].

(١) الجرجانى: التعريفات ١١٥ والآمدى أبكار الأفكار ٣٠.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٩٣.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٥٦.

فالمراد هنا استطاعة الأسباب والأحوال لا استطاعة الأفعال، والدليل على ذلك قوله: فمن لم يستطع إنما هو صوم شهرين، ولا أحد يعلم أن قدرة الفعل لا ترده تلك المدة، ثبت أن المراد من ذلك استطاعة الوجود، وكذلك ما قاله المنافقون من أنه لو كان لنا ظهر وسلاح لخرجنا معكم، ثم أخبر أن لهم استطاعة على ذلك، وأنهم كاذبون في قولهم أن لا استطاعة لهم، حيث قال لو أرادوا الخروج لأعدوا العدة، فاهل النفاق لم يكونوا يعلمون الاستطاعة التي لديها الأفعال وإنما أرادوا بذلك المرضى وفقد المال أى استطاعة الأسباب^(١). وهذا دليل قسمة الاستطاعة إلى قسمين: استطاعة أفعال واستطاعة أسباب ثم يقدم الماتريدى دليلاً آخر على وجود استطاعة أسباب وهى خلاف استطاعة الأفعال، بأن الاستطاعة للأسباب مذكورة توافر الأسباب مع عدم وقوع الفعل، واستحالتها فى حالة نفي الأسباب، وعلى ذلك تأويل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ثم يستدل على وجود الأسباب وفقاً لرأى المعتزلة فى تحقيق الأفعال للعباد، بأنه يستحيل أن يكون أمر باستعمال سبب ليس له وهذه أسباباً، ثم إن الأمر والنهى إنما هو فى إساءة الشكر وتحذير الكفران، فلا يحتمل أن يفعل فيما لم يظهر ثمة نعمه ولا احتمل الوسع^(٢).

ويستدل الماتريدى على وجود قدرة الأفعال وهى غير قدرة الأسباب، فإن استطاعة الأسباب تكون موجودة مع عدم الفعل، أما استطاعة الأفعال لا تكون إلا إذا كان الفعل، وذلك لقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود: ٢٠]، وقول صاحب موسى ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧] ثم قال: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٥]، ثم قال: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِيعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٨٢]، وذلك على تحقيق قدرة الأحوال ونفاها إذا زالت الأفعال^(٣).

كذلك يستدل الماتريدى على وجود قدرة للأفعال غير قدرة الأسباب بما يجرى فى العرف إلى ألسنة الناس من القول لا أقدر بشغلى كذا، أو لا أستطيع بنقل

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٥٦ وتأويلات أهل السنة ج ١/٧٥٧.

(٢، ٣) الماتريدى: التوحيد ٢٥٨.

هذا، وهم يعلمون أن معهم استطاعة الأسباب، فثبت أن وراء ذلك عندهم قدرة يذكرونها مع الاعتذار فى الأفعال^(١).

وقول الماتريدى باستطاعة أسباب وأفعال يعنى قوله بأن الإنسان يستطيع باستطاعة هى غيره، وهو مخالف لما ذهب إليه النظام وعلى الأسوارى الذين يقولون إن الإنسان حى يستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة على غيره، ويخالف أيضاً قول بشر بن المعتمر، وثمامة بن أشرس وغيلان أن الاستطاعة هى السلامة وصحة الجوارح وتخليقها عن الآفات^(٢)، ويوافق ما ذهب إليه الأشعرى من أن الإنسان يستطيع باستطاعة هى غيره، وأنها غير لا سلامة الأسباب والجوارح^(٣).

ثانياً: ضرورة استطاعة الأسباب لصحة التكليف: يرى الماتريدى لزوم التكليف دون تحقيق استطاعة الأفعال، وفى الآيات السابقة التى استدل بها على قسمة الاستطاعة الدليل السمعى على ذلك، فلقد أخبرت تلك الآيات على نفى استطاعة الأفعال مع وجود الأمر والنهى ولزوم التكليف، ومما يؤكد التكليف دون تحقيق استطاعة الأفعال اشتراط استطاعة الأسباب لصحة التكليف لأنها سبيل تحقيق الفعل، ويؤكد الماتريدى على اشتراط استطاعة الأسباب لصحة التكليف وذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] ومعلوم أنه لا سبيل إلى حقيقة الأفعال حتى يجد الزاد والراحلة، ولو كان لا يجب إلا بوجود حقيقة القدرة (قدرة الفعل) لم يكن ليلزم أحد ذلك إذ قدرة الأفعال هى التى تحدث على حدوث الأوقات والحج غير واجب حتى ترد هى، وهى لا ترد إلا بقطع الأسفار فيكون له التخلف إذ هو غير واجب^(٤).

والقدرة الحقيقية للفعل قد تجدد بالجهد وهذا يثبت أن فرض الأشياء ليس بها ولكن للأحوال، وعلى ذلك أمر جميع العبادات لأن من ليس معه السبب الذى يتم به الصلاة والصيام والحج لا يكلف ابتداء ذلك^(٥).

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٦٠. (٢) الأشعرى: اللمع ٩٣ نشره د. غرابه.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١/٢٩٩ وأيضاً أبو المعين النفى: التمهيد فى أصول الدين ١٤، ١٥.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٥٨، ٢٥٩ وتأويلات أمل السنة ج١/٢٣٨.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٢٥٩.

ويقدم الماتريدي دليلاً آخر على لزوم التكليف بوجود استطاعة أسباب لا استطاعة أفعال، وذلك لأن استطاعة الأفعال لا تبقى، ومع ذلك فالتكليف لازم، وكذلك سؤال الله المعونة والتقوية على أداء العبادات، فلو كانت الاستطاعة «قدرة الأفعال» موجودة أو أن العبادة تسقط لعدم وجودها لكان السؤال جور وكفر^(١).

وعلى هذا فالماتريدي يرى ضرورة وجود استطاعة الأسباب لصحة التكليف ولا يجوز التكليف بدونها، إلا أنه يرى أنه يجوز أن يكون إعطاء تلك الأسباب بعد التكليف ولا تكون وقت التكليف، وهذا لا يعنى جواز التكليف بدون استطاعة أسباب، إذ أنه يقول إنه يجوز الأمر بالصلاة، وإن لم يكن على الطهارة إذ جعل فى وسعنا الوصول إلى الطهارة^(٢).

واشترط الماتريدي لاستطاعة الأسباب لصحة التكليف يوافق الأشعرى فى قوله إنه لا يجوز التكليف مع عدم القدرة «الجارحة»^(٣).

ثالثاً: مقارنة القدرة للفعل: أجمعت المعتزلة على أن القدرة قبل الفعل وهى غير موجبة للفعل^(٤)، ولقد عارض الماتريدي قول المعتزلة بتقديم القدرة على الفعل وعارض حجبتهم فى ذلك، وسنعرض لحجج المعتزلة كما ذكرها الماتريدي ورده عليها.

١- احتجاج المعتزلة بتقديمها

أ- الاحتجاج بتقديم الأمر والنهى للفعل: يحتج المعتزلة بأن الأمر والنهى ليسا وقت الفعل بل قبله، كذلك القوة ليست وقت الفعل بل قبله ويرد الماتريدي على ذلك بأنه لو لم يكن مأموراً ولا منهياً وقت الفعل فلا يكون بالفعل مؤمراً ولا مرتكباً للنهى وقته، فصار فى الحقيقة لا طاعة ولا معصية، إذ من قولهم إنه مأمور بالفعل فى الوقت الثانى وفى الثانى مأمور فى الوقت الثالث، وإذا لم يكن مأموراً وقت الفعل فهو لا يفعل الذى أمر به وقت الفعل^(٥).

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج٢/ ٢٨.

(١) الماتريدي: التوحيد ٢٥٩.

(٣) الأشعرى: اللمع ٦٠ نشره مكارئى.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١/ ٣٠٠.

(٥) الماتريدي: التوحيد ٢٦٥.

ويرد الماتريدى على قول الكعبي أن الكافر مأمور بالإيمان فى حال كفره، وتأويله عند الكعبي أن النهى تقدمه، ويرد الماتريدى بأنه لم لا يقول أن القدرة فى حال الفعل مثل القول بالأمر حال الفعل ومعناها واحد فى القول والتحصيل، لكن الكعبي يذكر أنه لا يقول بقدرة متقدمة للكافر على الكفر وذلك لإجماع المسلمين على القول بأن الكافر قادر على الكفر حال كفره، ومع ذلك فهو يجيز تقدم القدرة فى باقى الأحوال، لذا فإن الماتريدى يلزمه القول بالقدرة مع فعل الكفر مثل ما قال بالأمر بالإيمان فى حال الكفر^(١)، لكن قد يمكن الرد على إلزام الماتريدى للكعبي بأن الكعبي لا يقول بوجود قدرة فى حال الكفر على سبيل الوجود حقيقة بل على سبيل مراعاة قول المسلمين، وكذلك الأمر فى حال الإيمان على سبيل الوجود بل على سبيل المجاز، وإذا جاز الكعبي الاحتجاج بهذا فإنه لا شك يتناقض مع قوله بتقدم القدرة وأن الفعل يقع فى الوقت الثانى، ولا يجوز له القول بوجوده قوة الكفر حال الكفر على سبيل مجازة العرف أو على سبيل الجواز.

ب- احتجاج الكعبي بأن اجتناب المعاصى يسبقها القدرة على مراقبة الله:

ويرد الماتريدى على ذلك إذا كان المراد بالقدرة الأسباب التى لا يضيعها العبد فنعم، وإن أردت بالقدرة التى هى مع الفعل أحلت السؤال، ولا عذر للعبد فى عدم الفعل بالتعليل بعدم القدرة وإنما يكون عذره بالمنع لا بالتضييع^(٢)، والماتريدى هنا يفرق بين قدرة الأسباب التى تتقدم الفعل وقدرة الأفعال التى هى مع الفعل، وهى التى يضيعها العبد بانشغاله عنها واختياره غيرها.

ج- الرد على اعتراض الكعبي بأن الله يرى الفعل موجوداً، محال كون القدرة مع الفعل الموجود:

وأساس اعتراض الكعبي يقوم على تقدم القدرة للفعل، ولا توجد حال وجوده، ويرى الماتريدى على هذا الاعتراض بأن للفعل وقت عدمه هو قبله ووقت

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٧٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٨٤.

فناء هو بعده وقت وجود هو حاله والله يراه فى كل الأحوال والأوقات، كذلك القوة والأسباب يراها معدومه قبله مأتية بعده موجودة معه^(١)، ورد الماتريدى يعتمد على علم الله الكلى المحيط بكل شىء وبما كان ويكون وسيكون ولا شك أن اعتراض - الكعبى يتعارض مع هذا المبدأ، بل ويتعارض مع قول من قال من المعتزلة بشيئية المعدوم محتجا فى ذلك بأنه معلوم قبل الوجود.

د- اعتراض الكعبى لإبطال القدرة مع الفعل بأن العبد لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن يبقى أيضاً غير مؤمن:

يرد الماتريدى أن ذلك لا يكون إلا بجعله وجود شيئين يتقدم أحدهما الآخر أما وجودهما معا فلا يلزم ذلك وما عليه أكثر أمر الدين والدنيا هو وجود شيئين معا لا يجوز تقدم أحدهما على الآخر^(٢)، ورد الماتريدى يقوم على قوله بمقارنة القدرة للفعل، لذا فإنه لا يلزمه اعتراض الكعبى.

٢- أدلة الماتريدى على مقارنة القدرة للفعل

أ- القوة عرض، والأعراض لا تبقى وقتين: يبنى الماتريدى أدلته على مقارنة القدرة للفعل على هذا الأساس، فالقوة لا تبقى وقتين لو كانت قبل الفعل فكانت معدومة وقته، وقول الماتريدى بعدم بقاء القدرة وقتين يخالف رأى أبو الهذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والإسكافى، وأكثر المعتزلة الذين يرون أن القدرة تبقى، ويوافق ما ذهب إليه الكعبى وغيره من المعتزلة فى أن القدرة لا تبقى وقتين لكن القدرة عند الكعبى مع ذلك تتقدم الفعل^(٣)، بينما يرى الماتريدى أنه لما كانت القدرة لا تبقى وقتين وجب أن تكون مع الفعل ولو كانت القدرة لا تبقى وقتين ومتقدمة على الفعل لكان الفعل يقع بقدرة معدومة، ولقد قال الكعبى إن الفعل يوجد فى الوقت الثانى بالقدرة المتقدمة المعدومة، لكن لا يجوز مع العجز حدوثه بل يخلق الله فى الوقت الثانى قدرة فيكون الفعل واقعا بالقدرة المتقدمة، ولقد اختلف المعتزلة فى فناء الاستطاعة فى الوقت الثانى فيكون

(١)، (٢) الماتريدى: التوحيد ٢٧١، ٢٧٢.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١/ ٣٠٠.

الفعل واقعاً بقدرة معدومة، فيقول أبو الهذيل إنه لا حاجة للاستطاعة وقت الفعل، وإنما يحتاج إليها قبل الفعل، وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني، وأكثر المعتزلة يقولون بعدم الحاجة إلى الاستطاعة وقت الفعل لكن يحتاج إليها لأنه محال وجود الفعل في جارحة عاجزة، وقال غيرهم بجواز وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة، وقال آخرون لا يجوز وقوع الفعل بقوة معدومة، وأنه يحتاج إلى القوة في حال الفعل^(١)، واختلاف المعتزلة يوضح لنا ميلهم إلى القول بعدم وجود القوة حال الفعل وفنائها في الوقت الثاني لأنها متقدمة، أما الذين يقولون منهم بوجودها حال الفعل فهم يقصدون بالقوة قوة الأسباب حتى لا يحدث الفعل حال عجز الجارحة.

ويوجه الماتريدي عدة اعتراضات على قول المعتزلة بتقدم القدرة على الفعل وأن الفعل يتم في الوقت الثاني بلا قدرة ونوجز هذه الاعتراضات فيما يلي:

- ١- لا يوجد قادر غير فاعل كما لا يوجد عاجز فاعل لذا لم يجز القضاء بالقدرة ونفى الفعل كما لا يجوز العجز ووجود الفعل ولا يجوز قادر وقتين لا فعل له.
- ٢- القدرة أساس الفعل وألا يكون وجود الفعل بعدم القدرة فيكون الفعل دليلاً على أن الفاعل ليس بقادر وبذلك يبطل التوحيد.
- ٣- وجود القدرة قبل الفعل ولا يكون فعل، فوجودها وقت الفعل وعدمها سواء، وفي ذلك لزوم القول بالفعل بلا قدرة عليه أو يجعل القدرة مع الفعل.
- ٤- قول المعتزلة بتقدم القدرة وهي لا تبقى وقتين يعني وجود الفعل بلا قوة وفي هذا تكليف ما لا يطاق.
- ٥- قول المعتزلة بعدم بقاء القدرة وهي متقدمة للفعل يعني وقوع الفعل بلا قوة فيكون الفعل فعل اضطرار وطبع الاختيار، ويوضح ذلك رأى المعتزلة في أن الحركة تقع في الوقت الثاني اضطراراً لا يقدر على منعها إلا من قبل غيره وهذا آية الاضطرار^(٢).

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١/ ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥ وانظر الرد على بعض هذه الاعتراضات، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٢٤.

وواضح من جملة هذه الاعتراضات أن حقيقة القدرة عند الماتريدى علة عادية للفعل فيجب الفعل عندها ويتفنى بانتهائها، ولا يجوز تخلف المعلول عند العلة فلا يجوز الحكم بوجود القدرة ونفى الفعل، فلا يكون قادر غير فاعل كما لا يكون عاجزاً فاعلاً، لذا استحالة تقدم القدرة على الفعل، فمفهوم القدرة عند الماتريدى يعنى الإيجاد، وهو يخالف ما ذهب إليه المعتزلة من أن تأثير القدرة ليس على سبيل الإيجاد بل على طريق الصحة والاختيار فهى تتقدم الفعل^(١).

ويمكن القول بأن الماتريدى بمقارنة القدرة للفعل لأنها عرض لا يبقى وقتين أكثر اتساقاً من القول بأن القوة عرض لا يبقى وقتين وتتقدم الفعل على نحو ما قال الكعبى وغيره.

ب- دليل وجود القدرة بالعقل، والعقل لا يكون إلا بها، وهذا يثبت إن دل عليها وقت كونه لا قبل كونه^(٢).

ج- استحالة أن تكون القدرة بعد الفعل، القوة لا تكون بعد الفعل لأن القوة للفعل، فلو كانت القدرة التى للفعل بعد الفعل لكانت لما هو عنه عاجز، وذلك متناقض فاسد، لذا لا تجوز أن تكون بعد الفعل^(٣).

والماتريدى كما أبطل بتقدم القدرة على الفعل يبطل أيضاً وجودها بعد الفعل وذلك ليحصر احتمالات وجودها فى احتمال واحد هو كونها مع الفعل.

د- وجود قدرة الأسباب وهى متقدمة حال الفعل فمثله قدرة الأفعال^(٤)، أى أن قدرة الأسباب مع الفعل حال حدوثه ولا تنعدم، فإذا فرضنا أن قدرة الأفعال متقدمة أيضاً يلزم كونها حال الفعل مثل قدرة الأسباب.

هـ- لو كان الفعل يقع لفقد القدرة لكان كلما دامت دام الفعل إذ أن أسباب الأشياء لما هى لها كلما دامت أوجبت دوامها، وفى ذلك لزوم القول بالوجود معها^(٥)، الماتريدى هنا يقول بتلازم الأسباب بالمسببات، ويريد إفحام الخصم بهذا

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٢٢٨.

(٢، ٣) الماتريدى: التوحيد ٢٦١.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٦٠-٢٨٢.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٢٧١.

الغرض الذى هو نتيجة قول خصمه بتقدم القدرة على الفعل فيكون الفعل بلا قوة ولو كان الفعل بلا قوة لدام معها الفعل بدوامها على أساس اقتران العلة والمعلول .

و- لو كانت القدرة قبل الفعل لا استغنى بها عن الله، يرى الماتريدى أن القول بتقدم القدرة على الفعل معناه الغنى عن الله، والله قد جعل الخلق جميعاً فقراء إليه وهو الغنى الحميد، لذا لم يجز أن يقع لهم الغنى عنه لأن الأصل عند الماتريدى أنه إذا كانت القدرة لا تبقى تزول حاجة البقاء والفعل ليس بوجود فيصير غنياً عن الله قبل كونه، وهذا قبيح فى السمع والعقل^(١)، والماتريدى بذلك يقول بتجدد القدرة ويتجدد شعور العبد بحاجته إلى ربه فى جميع حركاته وطلب المعنوية والتوفيق من الله فى كل وقت، ولو أعطى الإنسان القدرة على الطاعة قبل وجودها لم يكن للطلب معنى، وفى هذا قول بغية العبد عنى الله، ثم يذكر الماتريدى نتائج ذلك القول، ويذكره فى العنصر التالى:

ز- القول بتقدم القدرة يؤدى إلى إثبات قدرة للعبد وفى هذا تشبيه بالله ونقض التوحيد وإبطال علم الله - ولقد رد الكعبى على الاعتراض بأن إثبات القدرة للعبد فيه تشبيه بالله، وذلك بالتفرقة بين قدرة الله وقدرة العبد، قاله قادر بذاته والعبد قادر بقدرة، لذا لا يلزم التشبيه، ويرد الماتريدى على إجابة الكعبى؛ بأن قدرة الله المطلقة ونفاذ مشيئته وجرى سلطانه هى تمام معانى الربوبية، أما جعل قدرة لغيره فهو تناقض، والذى يحقق ألوهيته هو سلطانه وقدرته المطلقة، لا كونه قادراً بذاته، إذ الشيء قد يوصف بذاته وقد يكون تحت سلطان غيره، فالاعراض مختلفات بأنفسهن، والأجسام قوائم بأنفسهن، ثم لله عليها سلطان، فلو جعلنا على الله فى إبطال تقديره ونقض تدبيره وإزالة علمه ونفى الحقيقة عن خبره لكان تحت قدرة غيره، ثم يحاول الماتريدى أن يبين أن القول بأن الله قادر بذاته لا يستقيم مع رأى المعتزلة، إذ من قولهم أن الله أعطى العباد القدرة على أفعالهم، ولم تعد له قدرة على أفعالهم، فهو يكون قادراً بقدرة غيره لا بذاته، لأن القادر بذاته لا تزول قدرته، ثم إنه عندهم لما

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٦١، وذهب إلى هذا الباقلانى، انظر التهيد ٢٨٦، ٢٨٧.

أقدر عبده على إتلاف شيء ذهبت عنه قدرة إبقائه الذى هو فعله، فصار عن فعله ممنوعاً، فثبت أن قدرته وعجزه بغيره.

ولقد أجاب الكعبى عن اتهام الماتريدى بأن القول بتقدم القدرة فيه إثبات لقدرة العبد مما يؤدى إلى إبطال علم الله، فلو كان فرعون يقدر على الإيمان لكان قادراً على إبطال علم الله، فيفرق الكعبى بين القدرة والإيمان الذى هو معلوم أنه لا يكون والله عالم أن لو كان كيف يكون، فلو كان، يخرج عن علم الله - ولو لزمننا ذلك فى القدرة للزمكم فى الأمر، ويرد الماتريدى بأن وجه الاعتبار ليس بما قدر الكعبى ولكن بما يقوله فى الأصلح، إذ يبطل قوله بالأصلح، لأنه لو لم يكن لله سلطان على ملكه، لم يقدر أن يفضل من أضل، فثبت بطلان القول بالأصلح، ثم إن إقدار العبد على نقض قدرة الله إبطال للربوبية وخارج عن الحكمة، ثم إن معرفة فساد القول بالاثنتين لقدرة أحدهم على ما لا يعلمه الآخر، ولو جاز ذلك دون إبطال الألوهية، لبطل قول الموحدين، ويرد على إلزام الكعبى له بأنه لو لزم القول بالقدرة إبطال علم الله للزم ذلك الماتريدى أيضاً فى الأمر، فيفرق الماتريدى بين القدرة والأمر وأهميتها بالنسبة للفعل، فالفعل يكون بالقدرة لا بالأمر، والأمر ذلة واستبعاد والقدرة رفعة وعلو، أى بالأمر يظهر ذل العبد وعبوديته، وبالقدرة يظهر علوه ورفعته، ثم إن وجود القدرة يوجب الفعل، وحق الأمر للزوم لا وجود الفعل^(١).

وبعد عرض هذه الاعتراضات والردود عليها بين الماتريدى والكعبى، والتي أسهب فى ذكرها الماتريدى وأوجزها فى ما يمكن القول إنها لا تعدو إلا مجرد إلزمات ألزم كل منهما الآخر بها، ولو لجأ كل منهما إلى القول بثبات العلم الإلهى وعدم تغييره وأنه محيط بكل ما سيحدث، وأنه لا يؤثر فى الإيجاد وهذا ما قال به الماتريدى والكعبى لتخلص كل منهما بإلزام الآخر له، ويوضح ذلك أن الكعبى قد لجأ إلى مثل ذلك ليرد على القول بأن إثبات القدرة للعبد يؤدى إلى إبطال علم الله، لكن الماتريدى لا يناقش هذا الرد ويحاول عن طريق إبطال القول

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٧٤ إلى ٢٧٧.

بالصلح، إثبات فساد قول الكعبي بإضافة القدرة للعبد وهذا القول نفسه أى إثبات العلم الإلهي وعدم تغييره، كان بإمكان الماتريدي أن يستخدمه فى الرد على إلزام الكعبي له بأن أمر الله لفرعون فيه إبطال لعلم الله، وربما كان من الأفضل للماتريدي أن يقتصر على القول بأن إثبات قدرة العبد فيه إبطال لعلم الله لأن العلم لا يتعلق بالقدرة وهذا يظهر لنا مدى حرص كل فريق من المتكلمين إلزام الآخر وإبطال حججه من أى طريق وربما كانت هذه إحدى عيوب منهجهم الكلامي - لكن يجب أن نشير كذلك إلى أن الماتريدي كان محققاً فى تفرقه بين القدرة والأمر، فالأمر لا يعنى الإيجاد ولا يتعلق بالفعل من حيث الإيجاد بينما القدرة بخلاف ذلك.

ح- إذا بقى القادر وقتاً غير فاعل لما لا جاز أوقاتاً كثيرة كما يوصف بذلك الله تعالى؟

يجيب الكعبي بأن الله كذلك لأنه لا تنضاد عليه الأفعال ويقدر على ما لا ضد له، والعبد لا يقدر على ما لا ضد له، لذلك لم يجز أن يوجد أوقاتاً غير فاعل، ويعترض الماتريدي على إجابة الكعبي بأن يقول له ما منع أن يكون من تنضاد عليه لا يجوز وجوده ومن لا تنضاد عليه يجوز، ثم يذكر أن ما قاله الكعبي عن الله فاسد لما ليس عنده فعل الله غير خلقه، وهو متضاد كالموت والحياة، فقوله إنه لا تضاد عليه فاسد.

ويستدل الكعبي بأول أحوال الجسم وأنه يخلو عن الحركة والسكون، ولم يوجب ذلك خلوه عنهما أوقاتاً، ويجب الماتريدي أن الحركة والسكون اسمان للبقاء، فمحال وجودهما فى أول أحوال الجسم لا حالة البقاء، إذ السكون قرار حيث الوجود، والحركة هى الانتقال عنه، والقدرة ليست إلا للفعل ولو جاز وجودها وقتاً واحداً ولا فعل لجاز أوقاتاً، إذ هى للفعل، والجسم ليس للحركة ولا للسكون، وهما معنيان لا يقتضيان الحال، ألا يرى لأوقات البقاء ولا يخلو عنهما، ثم القدرة لا تبقى فيجب أن لا يخلو منه عند الوجود.

ويحتج الكعبي بأن الصحيح السليم يجوز بأن يخلو عن الفعل وقت كونه ولم يجز أبداً لكن الماتريدي يقول إنه يجوز ذلك^(١)

وأيضاً يحتج الكعبي بعدم قيام المسترخی مع عدم وجود علة به، وأن هذا لا ينفي القوة بل ينفي النشاط، ويرد الماتريدي على ذلك بأن عدم النشاط يرفع القوة وأنه لو قام لانتته القوة^(٢).

ومن هذا كله يتضح لنا دفاع كل فريق عن رأيه؛ فالكعبي يحاول إثبات أن القدرة تتقدم للفعل؛ والماتريدي يحاول إبطال ذلك، ولكن كما سبق الإشارة أن موقف الماتريدي يبدو أكثر اتساقاً وأقرب للصواب لقوله بمقارنة القدرة للفعل على أساس أنها عرض لا يبقى، أما الكعبي فيحاول التخلص من الإشكال الذي وقع عليه بقوله مع الماتريدي بأن القوة عرض لا يبقى ثم يقول إنها تتقدم للفعل، فيحاول جاهداً إثبات تقدم القدرة، ومن جهة أخرى فإن قول الماتريدي بمقارنة القدرة للفعل يتفق مع قوله بتعلق قدرة العبد بقدرة الله، وقول الكعبي بتقدم القدرة للفعل يتفق مع قوله باستقلال قدرة العبد عن الله وعدم تعلقها بأحد.

وما ذهب إليه الماتريدي من مقارنة القدرة للفعل، يوافق ما ذهب إليه الأشعري من مقارنة القدرة للفعل، بل إن الدليل الذي استند عليه كل من الماتريدي والأشعري في إثبات ذلك واحداً، وهو أن القدرة عرض لا يبقى وقتين^(٣)، ولقد تابعهما في ذلك أتباعهما من الماتريدية والأشاعرة^(٤)، وكذلك يوافق ما ذهب إليه الصوفية من أن القدرة مقارنة للفعل وأنها ليست سلامة الأعضاء^(٥).

(١) الماتريدي: التوحيد ٢٧٨، ٢٧٩.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٢٧٣.

(٣) الأشعري: اللمع ٩٣، ٩٤ نشره د. غرابية.

(٤) انظر لراي الماتريدية أبو المعين النفي تبصرة الأدلة ٣٢٧ والبزدوي أصول الدين ١١٥/١١٦ والبياضى إشارات المرام ٢٤٢ وعلى القارى شرح الفقه الأكبر، ولراي الأشاعرة والباقلاني في التمهيد ٣٨٦ والجويني الإرشاد ٢١٩/٢٢٠.

(٥) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ٤٨/٤٩.

رابعاً: صلاحية القدرة للضدين:

ذكر الماتريدي الاختلاف في صلاحية القدرة للضدين (فهل تصلح قوة الطاعة للمعصية أم لا؟) فقال أبو حنيفة وجماعته إنها تصلح للأمرين جميعاً، وهذا القول أثبتته جميع أهل الاعتزال عند التأمل ويحقق عليهم القول بتكليف ما لا يطاق، وذلك سببهم في القول بتقدم القدرة، ثم يذكر الماتريدي الموقف الثاني الذي قال به الحسين وغيره أن قوة الطاعة غير المعصية^(١)، ويلاحظ أن الماتريدي يربط بين القول بتقدم القدرة وصلاحيتها للضدين، وإن كان هذا الرد يبدو صحيحاً، إلا أن أبو حنيفة قد قال بمقارنة القدرة للفعل وصلاحيتها للضدين^(٢)، ولكن هذا القول قد أثار اعتراض المعتزلة فهو متناقض في رأيهم، إذا أن القول بصلاحية القدرة للضدين فإنما يعني أنه يصح من القادر أيهما شاء وذلك يقتضى تقدمها، ولا يتأتى مع القول بمقارنة القدرة فيتناقض^(٣)، ولقد دافع الماتريدية عن رأى أبو حنيفة، وقالوا إنها تصلح للضدين عنده عن طريق البديل، ومعنى ذلك أن الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت لها ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان، ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالإيمان لصلحت له^(٤) لكن لم يخلص القول بصلاحية القدرة للضدين عن طريق البديل من اعتراض المعتزلة فقالوا لو جاز البديل لجاز في صفات الله تعالى فيقال إنه عز وجل يجوز أن يكون عاجزاً بشرط أن لا يكون قادراً وكان بدله عاجزاً^(٥)، وعلى كل فلقد كان الدافع للقول بصلاحية القدرة للضدين عن طريق البديل لتجنب التكليف بما لا يطاق، إذ أن التكليف يكون بلا طاقة حقيقية ويلزم الخبر وإن لزم التكليف بوجود قدرة الأسباب، وإلى هذا ذهب الكثير من الماتريدية^(٦)، إلا أن القول بصلاحية القدرة للضدين ومقارنتها

(١) الماتريدي: التوحيد: ٢٦٣، ٢٦٤.

(٢) أبو حنيفة: الفقه الأبيط رواية أبي مطيع تحقيق راهد الكوثري ٤٣، ملا عن القارى شرح الفقه الأكبر ٥٠. غناية الله إبلاغ أبو حنيفة المتكلم ١٨٣.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٢٩٦. (٤) أبو المعين النسي: تبصرة الأدلة ٣٢٩.

(٥) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤١٨.

(٦) البياضى: إشارات المرام ٢٤٧، ملا على القارى شرح الفقه الأكبر ٥٥.

للفعل يثير الكثير من الصعوبات على النحو الذى سبق ذكره لذا كان الماتريدى على حق حين ربط بين القول بصلاحية القدرة للضدين والقول بتقدمها، وسوف نعرض لهذا فيما بعد عند عرض موقف الماتريدى.

١- حجج القائلين بصلاحية القدرة للضدين:

ويذكر الماتريدى حججهم، وهى أنها تصلح للضدين قياساً على أن الشيء قد يؤمر به وينهى عنه فى وقته، فيلزم القول بالقدرة على الشيء وضده ليكون الأمر على الوسع والقوة، ثم إنه لو كان كل شيء يصلح لشيء، ولا يصلح لضده لكان فعله فعل طباع لا اختيار^(١).

٢- حجج القائلين بعدم صلاحية القدرة للضدين:

يذكر الماتريدى أدلتهم على عدم صلاحية القدرة للضدين وذلك لسؤال الله المعونة والعصمة لو كانا واحداً لم يكن للسؤال معنى كذلك فإن القوة لا تبقى يصلح بها الفعلين، ولا سبيل إلى جمع الفعلين المتضادين فى وقت واحد، ثبت أن قوة لأحدهما لا لهما، كذلك الولاية مع الإيمان والعداوة مع الكفر سبيهما مختلف فمثله أمر القوة على الأمرين^(٢).

٣- موقف الماتريدى:

يناقش الماتريدى حجج الكعبى فى صلاحية القدرة للضدين، فالكعبى يقول إن صلاحية القدرة للضدين أمر يتطلب الاختيار، فلو لم تكن القدرة صالحة إلا لواحد لكان العبد يكون مضطراً، وقد ثبت الاختيار، لكن الماتريدى يجيب على هذا، بأنه ليس معنى الاختيار أن يفعل العبد ما شاء، ولكن معناه أن يختار الأولى به أن يفعل، فإذا فعل ما لا يعرف لماذا فعل، ثبت أن لغيره فى فعله تدبيراً، وعلى ذلك خرج فعله^(٣)، ورد الماتريدى يقوم على قصور العلم الإنسانى لإدراك حقيقة الفعل، ومن ثم فإن قدرته واختياره ناقص، ولقد سبق له القول بذلك فى نفى

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٦٤.

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٦٤.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٧٩.

خلق الأفعال، ويعترض الماتريدى بالقول إنه إذا صلحت قوة واحدة للإيمان وضده، لم لا جاز القول بالتقوية عليهما، أى لما لا يقال إن قوة الطاعة والمعصية من الله، ويلاحظ على اعتراض الماتريدى أنه لا ينصب أساساً على صلاحية القدرة للضدين، بل على نسبة القدرة إلى البعد ويقصد بذلك نسبة خلق الشرور والمعاصى إلى الله وهو ما ينفيه المعتزلة.

ولقد أجاب الكعبى على اعتراض الماتريدى بأن دفع الأمر والنهى، وعارض السيف والدرهم، وأنه يحتمل استعماله فى قتل الولي وشراء الخمر ولم يجز أن يقال إنه أعطى لذلك، ويعترض الماتريدى على إجابة الكعبى قائلاً بأن الله علم قيم يستعمل السيف والدرهم، وقد طلب العبد منه واختار ذلك، والله خلق له القدرة على أساس ميله واختياره، لا يوضح فى ذلك الإعطاء لأنه نوع من الامتنان، ومعارضته بالسيف والدرهم فاسدة لأنه يحتمل أن لا يستعمل فى الوجهين فلم يكن الدفع لوجه من ذلك، والقوة لا تحتمل إلا أحدهما، ولا يجوز أن يخلو عن وقوع أحدهما بها، فلا يحتمل الدفع لغير ذلك، ثم يوجه الكعبى اعتراضاً على الماتريدى بقوله: إن قلت إن العاصى يفعل بقدرة الله فلم لا قلت إن المعصية من الله، ويرد الماتريدى بأنه لا يقول المعصية من الله، كذلك لا يقول فعل العبد بقدرة الله، ولكن بقدرة طلبها من الله، ثم يذكر الماتريدى معارضة الكعبى لنفسه بما إذا القدرة مخلوقة للخير كيف قدر العبد على قلبها، فزعم أن ذا ليس كالذى يسخن ويبرد، لكنه كالسيف والدرهم. ويرد الماتريدى إذا كانت القدرة لا تحتمل الفعلين ولا تركهما وما عارضت به محتمل، ثبت أن القدرة مخلوقة لأحدهما لا لهما، ثم لا يحتمل المخلوق بجهة واحدة قلبها عنها من نحو الذى ذكرت مما يسخن ويبرد لم لا دل أنها خلقت لأحدهما وهو ما كان بها^(١)، ويبدو من هذا أن الماتريدى يحاول التأكيد على خلق الله للقدرة التى يطلبها العبد أكثر من محاولته إثبات عدم صلاحية القدرة للضدين، لأنه يرى فى إثبات ذلك، إثبات عدم صلاحية القدرة للضدين.

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٧٩ إلى ٢٨١.

ويوجه الماتريدي اعتراضاً آخر على المعتزلة لقولهم بصلاحية القدرة للضدين، وذلك لأن استطاعة الأفعال تحدث بحدوث الأفعال وتتلو كالأوقات التي لا تبقى في وقت ثان فهي كالوقت الذي لا يبقى وقت ثان، وعلى هذا قول المعتزلة في استطاعة واحدة لفعلين خطأ لأن من قولهم إن الاستطاعة لا تبقى وقتين، ثم وجود الفعلين معاً في وقت واستطاعة محال^(١). وهذا الاعتراض يوجهه الماتريدي أساساً لإبطال القول بصلاحية القدرة للضدين، وهو ما تمسك به القائلون بعدم صلاحية القدرة للضدين، ومن هذا يتضح معارضة الماتريدي للقول بصلاحية القدرة للضدين، وهذا يعنى ميله إلى القول بعدم صلاحيتها للضدين، ويتضح ذلك من اهتمام الماتريدي بإثبات مقارنة القدرة للفعل، والواقع أن الخلاف بين القائلين بصلاحية القدرة للضدين وعدم صلاحيتها للضدين، يرجع في جانب كبير منه إلى الخلاف في كون القدرة مع الفعل أو متقدمة على الفعل، فلقد ذكر أبو المعين النسقى الإجماع على أن الاستطاعة الأولى تتقدم الفعل وبذا تصلح للضدين والاختلاف في الاستطاعة الثانية فالذين قالوا بتقدمها كالمعتزلة والكرامية أجمعوا على صلاحيتها للضدين، أما القائلين بمقارنتها للفعل فقالوا بعدم صلاحيتها للضدين، وهم الأشعرية وتكلم أهل الحديث، أما أبو حنيفة والكثير من الماتريدية قالوا بصلاحيتها للضدين عن طريق البدل^(٢)، وهذا يوضح مدى العلاقة بين القول بمقارنة القدرة وتقدمها وبين القول بصلاحيتها للضدين أو عدم صلاحيتها، لكن ما قاله أبو حنيفة والكثير من الماتريدية أنها تصلح للضدين على طريق البدل، لا يتفق تماماً مع قول المعتزلة بصلاحية القدرة للضدين، إذ أن الماتريدية تقول بالصلاحية على الضدين على طريق البدل لا عن طريق البقاء والوجود للقدرة الواحدة التي تصلح للضدين، فالقدرة إذا اقترنت بأحد الضدين صلحت له ولا تصلح للآخر ولقد ذكر الصابوني أن الطاعة مع المعصية إنما يختلفان بالنسبة إلى الأمر والنهي لا من حيث الذات فإن السجدة لله طاعة وللصنم معصية

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ١٩٤.

(٢) أبو المعين النسقى: تبصرة الأدلة ٣٢٩ الأمدى إيكار الأفكار ١١٧.

ولا تفاوت في ذات السجدة فلا تفاوت القدرة عليها، إلا أنها إذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقاً أو إذا اقترنت بالمعصية سميت خذلاناً وهي في ذاتها واحدة^(١).

أما المعتزلة فيما يذكر الماتريدي لم يقولوا بالبدل بل قالوا بوجود الضدين وجعلوا عين ما هو الأصلي لأحدهما الآخر^(٢)، وهذا يشير إلى أن القائلين بمقارنة القدرة وصلاحيتها للضدين على طريق البدل لا يتفقون تماماً في معنى صلاحية القدرة للضدين مع المعتزلة القائلين بتقدم القدرة للفعل، ويشير أيضاً إلى صعوبة الجمع بين مقارنة القدرة للفعل وصلاحيتها للضدين.

وفي الحقيقة أن الماتريدي لم يهتم كثيراً بالاعتراض على صلاحية القدرة للضدين، ولكنه اهتم كثيراً بإثبات مقارنة القدرة للفعل، وهذا يعني ميله إلى القول بعدم صلاحية القدرة للضدين، وما يؤكد هذا الميل عند الماتريدي هو قوله: «بأن القدرة تحدث تبعاً على حدوث الأفعال وتحدث لما اختار هو فصارت القدرة في كونها لا تختار لكون ما تختار من الفعل بلا اختيار بحدوث القدرة حال الفعل^(٣)، ومعنى هذا أن القدرة ليست قبل الفعل موجودة، وإنما تحدث تبعاً للقصد حال وجود القدرة حال الفعل تبعاً للقصد والاختيار يجعلها غير صالحة للضدين إذ أنه لا اختيار حال حدوث القدرة مع الفعل لأنها تحدث تبعاً لما تم اختياره والقصد إليه والعزم عليه والعزم كما يذكر الرازي «عبارة عن إرادة جازمة حصلت بعد التردد»^(٤)، فهي إذن قوة على الشيء الذي تم اختياره دون غيره، وعلى ذلك يمكن القول بأن الإرادة التي هي قبل الفعل صالحة لإرادة الضدين، لأنها تملك الاختيار، أما القدرة وإن كانت تابعة للإرادة، إلا أن تبعيتها تجمىء بعدها نتيجة للعزم والتصميم على الفعل، ولا يلزم من أن تكون الإرادة صالحة للضدين أن تكون القدرة كذلك، لذلك فإن القول بصلاحية القدرة للضدين لا يتفق مع رأي الماتريدي الذي يقوله بمقارنة القدرة للفعل، وأنها تحدث حال الفعل، ولا اختيار

(١) الصابوني: البداية ١١٠.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ١٩٤.

(٣) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج٣/ ٥٠٠.

(٤) الرازي: محصل افكار المتقدمين ٧٤.

حال الفعل بل هي تحدث تبعاً لما تم اختياره، ولقد كان أبو المعين النفى، وهو من أكبر رجال المدرسة الماتريدية من بعد مؤسسها - أقرب إلى فهم موقف الماتريدي من سائر الماتريدية لقوله إن الماتريدي قد توقف في ذكر رأيه في صلاحية القدرة للضدين أو عدم صلاحيتها وذكر حجة كل فريق، وأكثر كلامه يدل إلى أنه يميل إلى أنها لا تصلح للضدين، فيتكلم في أن الاستطاعة متقدمة على الفعل أم مقارنة له^(١).

لذا نرجح القول بميل الماتريدي إلى عدم صلاحية القدرة للضدين، ولا نرجح ما ذهب إليه الكثير من الماتريدية بأنها تصلح للضدين عند الماتريدي عن طريق البدل^(٢)، أو ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين أنها تصلح للضدين عند الماتريدي على النحو الذي قال به المعتزلة^(٣)، وربما يكون السبب في موقفهم هذا يرجع إلى الخلط بين رأى الماتريدي وبين شيخه أبو حنيفة أو يكون السبب التوفيق بين القول بصلاحية القدرة للضدين وقول الماتريدي بعدم جواز تكليف ما لا يطاق، أو يكون السبب هو الاعتماد في معرفة رأى الماتريدي على كتاب شرح الفقه الأكبر المنسوب إلى الماتريدي الذي صرح فيه بصلاحية القدرة للضدين، ولكن من الثابت أن الماتريدي لم يصرح بذلك في الكتب الصحيحة المنسوبة إليه.

ولو صح القول بأن الماتريدي لا يقول بصلاحية القدرة للضدين يكون موافقاً للأشعرى في ذلك، وما عليه أكثر الأشاعرة ومخالف لما عليه المعتزلة من أن قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة^(٤).

ويلاحظ أن يقسم الماتريدي القدرة إلى قدرة أسباب تتقدم الفعل وتصلح للضدين وإلى قدرة أفعال ولا تصلح للضدين، أسبق من الرازي الذي حاول التوسط بين الأشاعرة والمعتزلة في صلاحية القدرة للضدين، فالمعتزلة قالوا بالقدرة إنها مجرد

(١) أبو المعين النفى: تبصرة الأدلة ٣٢٩.

(٢) ذهب إلى ذلك البرزدي أصول الدين ١٢٣ والشيخ زاده نظم الفرائد ٥٢.

(٣) د. محمد قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ١١٨ د. إبراهيم مذكور في الفلسفة الإسلامية ج٢/ ١٢٤.

(٤) الإيجي: الموافق ٢٩٨ - ٢٩١، وأيضاً الأشعرى للمع ٥٥ نشره مكارشي.

القوة العضلية، فقالوا بتقديمها وصلاحيتهما للضدين، والأشاعة قالوا: القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير في الفعل لذلك هي مقارنة له ولا تصلح للضدين^(١).

خامساً: القول في تكليف ما لا يطاق:

موقف الماتريدي

نعرض لمناقشة الماتريدي قول الكعبي أن تكليف ما لا يطاق قبيح في العقل بالبديهة، ويرد الماتريدي بأن قول الكعبي لا يصح إلا عند من يرى الاستطاعة أسباب فقط، أما غيره الذي يراها استطاعة أفعال مع استطاعة أسباب فلا يرى مثل ذلك، وهذا يبطل القول بالبديهة، إذ أن خصمه ينكر هذا القول، فلا يكون ضرورة عقلية، لأن الكل لا يقول به.

ويحاول الماتريدي إلزام المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق، وذلك لأن قولهم بتقديم القدرة على الفعل، فيكون الفعل بلا قوة، وهذا هو القبيح في الفعل إذا صدق الكعبي فيما ادعى، ثم إن في إسقاط التكليف وقت الفعل وإبطال القدرة عليه هو في التحصيل المكلف على غير الوسع أى يكلف بما لا يطاق^(٢) ويقابل هذا الإلزام، إلزام آخر للمعتزلة على القائلين بمقارنة القدرة للفعل أن يلزمهم القول بتكليف ما لا يطاق، وذلك لأن تكليف الكافر بالإيمان تكليف بما لا يطاق، فهو لا يقدر إلا على الكفر لأنه لم يقع منه إلا الكفر، فليس فيه إلا قوة الكفر، فيلزم أن يكون تكليفاً بما لا يطاق^(٣)، لكن الماتريدي يرد على هذا الاعتراض بأن الكافر ليس ممنوعاً من قدرة الإيمان ولكنه مضيع لها، إذ القدرة في الصحيح السليم تحدث تبعاً على قدر حرصه على العبادة وميله إليها، فما لم يحدث لم يحدث بتضييعه، ولذلك إذ شاء الكفر وأتى به فقد صار باختياره الكفر مضيعاً لقوة الإيمان لا أن صار ممنوعاً عنها، لذلك لحقته كلفة الإيمان^(٤).

(١) الإيجي: المواقف ٢٩٩.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٩ وأيضا تاريلات أهل اللفظ ١٩٤.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٠٢.

(٤) الماتريدي: التوحيد ٢٦٦ وتاريلات أهل السنة ج ٣/ ٣٥٥.

لكن المعتزلة تعترض أيضاً على القول بالترك، لأن التارك إنما يستعمل فى من لم يفعل ما يقدر عليها فى الحال التى يقدر عليها لهذا لا يقال فى الزمن أن تارك العدو وعندهم أن الكافر قادر على الإيمان أصلاً، فكيف يوصف بأنه تارك له^(١) وردود الماتريدى تشير إلى تبيين موقف القائلين بمقارنة القدرة للفعل وعدم صلاحيتها للضدين والدفاع عنه ومحاولته إلزام المعتزلة القول بجواز تكليف ما لا يطاق إنما هو صدق لهذا الموقف لكن معارضة الماتريدى للمعتزلة وإلزامهم القول بتكليف ما لا يطاق لا يعنى قوله بجواز تكليف ما لا يطاق، وإنما تشير معارضته إلى أن القول بعدم جواز تكليف ما لا يطاق لا يستقيم على مذهب المعتزلة.

ولقد رد الماتريدى على القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق، محتجين بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وأنه لم يكن جائزاً لما صح الاستعاذة منه، فبرد الماتريدى بأن معنى هذه الآية أن لا تحملنا أمراً يشتد علينا حملة، وليس أنهم خافوا أن يحملهم أمراً لا يحتمل وسعهم، وجايز أن يكون ما لا طاقة لنا به، أى لا تحملنا أمراً نهلك فيه طاقتنا، لا أن يحملوا أمراً لا يطيقونه، وجايزاً أن يكون اعصمنا من الشهوات واللذات فنكون مضيعين بارتكابها قوة الفعل التى بها تزاو الخير^(٢)، وهذه التفسيرات التى يذكرها الماتريدى تعنى أن التحميل لا يفيد التكليف، ولقد ذكر الصابونى، «أنه يجوز عندنا أن يحمله جبلاً أو جداراً بحيث لا يطيقه فيموت، ولكن لا يجوز أن يكلفه بحمل جبلاً أو جداراً بحيث لو فعله يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه»^(٣).

ويحدد الماتريدى رأيه فى عدم جواز تكليف ما لا يطاق فيقول «فإن سئلنا عن التكليف أكون فيما لا يطاق، فجوابنا أنه فيما منعنا فلا، وفيما لم نمنع وضيعنا بشغلنا بغير قبلى، ثم الكافر بما أعطى من القوة فإذا ضيع لم يكن تكليف ما لا يطيق»^(٤)، ويمكننا أيضاً أن نستنبط رأى الماتريدى فى عدم جواز

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٠٦، ٤٠٧.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ٣ / ١٩٤.

(٣) الصابونى: البداية ١١٩ وأيضاً ملا على القارى، شرح الفقه الأكبر ١٤٢.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١ / ١٩٤.

تكليف ما لا يطاق، وذلك لأن رآيه أن الدنيا دار محنة وابتلاء، وأن البشر خلق للمحنة^(١).

والابتلاء لا يتحقق إلا فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه أو يتركه فيعاقب عليه، فإذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبوراً على ترك الفعل فيكون معذوراً في الامتناع فلا يتحقق الابتلاء وأيضا في تأويله لقوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، لا يراد به الاتقاء فيما لا يستطيعون فوق الطاقة والاستطاعة، فوجهه أن اتقوا الله حق تقاته وإن هلكت فيه طاقتكم لأنهم أمروا بتقوى تملك به طاقتهم، وقوله اتقوا الله ما استطعتم تحقيق ذلك^(٢).

ولقد كانت مسألة التكليف بما لا يطاق إحدى مسائل الخلاف بين الماتريدية والأشعرية فمنعه الماتريدية، وجوزه الأشعرية وأكثر أصحابه^(٣)، وذكرها معظم من تعرض لبيان الخلاف بين الماتريدية والأشعرية كالشيخ زاده وأبو عذبة وغيرهما.

سادساً: التحسين والتقبيح والوجوب العقلي:

موقف الماتريدي

يقسم الماتريدي الحسن والقبح إلى ما حسن وقبح في الطبع، وإلى ما حسن وقبح في العقل فالطبع يرغب فيما يتلذذ أو يشتهي، وإن لم يكن في نفسه حسن وذلك لأن الله تعالى خلق البشر على طبائع تميل إلى الملاذ الحاضرة وتدعو صاحبها إليها، بما ركب فيه من الشهوات، أما ما حسن في العقل فلا يحسن إلا ما ثبت حسنه بنفسه أو الآخرة من العاقبة والعقل لا ينفر إلا عما هو قبيح في نفسه، ويرغب فيما هو حسن في نفسه وما حسن في العقل ثابت لا يتغير من حال إلى حال، بينما في الطبع يتغير من حال إلى حال بالرياضة أو بالاعتیاد عليه والحسن والقبح في العقل لا يختلف باختلاف المعبرين عنه، إذ يجوز أن تؤدي

(١) الماتريدي: التوحيد ٢٢١.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج٢/ ١٥.

(٣) الأشعرية للمع، نشره مكارثي ٦٨ الجويني الإرشاد ٢٢٦، ٢٢٨.

عبارة واحدة بلسانين ليكون أحدهما أحلى من الآخر، والحسن لنفسه والحق واحد لا يختلف باختلاف المعبرين، لذا لم يقدر حسن الأشياء بطبع الخلفة ولا بحسن العبارة، وإنما قدر بالعقل الذى لا يرى الحسن قبيحاً^(١)، لذا فإن العقل حجة، والله اختص التكليف بأصحاب العقول «إذ العقل يرى صاحبه على حقيقة ما عليه الشيء»، والطبع لا يوضح ذلك لأن الطبع يعبر به ولا يمثل غير الحاضر والعقل يدرك به ما حضر وغاب، وبه يحضر على الطبع ما غاب حتى يصير له كالشاهد مما يكرهه ويتلذذ به وعنده تسهيل المحنة وتخفيف مؤن الذى يكرهه الطبع^(٢)، ويرى الماتريدى أن التكليف يقع على كراهية العقل لا على كراهية الطبع «وذلك لأن كراهية العقل كراهية اختيار وكذلك رغبة العقل رغبة اختيار وفيها تجرى الكلفة على اختيار العقل لا اختيار الطبع بما يميل إلى الألد وينفر عن الضار»^(٣)، وفى هذا يربط الماتريدى بين التكليف والاختيار والذى يقتضى التحسين والتقبيح العقلى، وهذا يعنى أن العبد لو كان مجبوراً فى أفعاله فلا يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح، لأن ما ليس اختياريّاً لا يتصف بالحسن والقبح.

والعقل الذى هو مناط التكليف يدرك الحسن والقبح فى الأفعال، والسمع قد جاء موافقاً له، فإن الله تعالى لما خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم، وجعل ما يذم قبيحاً فى عقولهم، وما يحمد حسناً وعظم فى أذهانهم إبقاء القبيح على الحسن والرغبة فيما يذم على ما يحمد دعاهم على ما عليه ركبوا وبأن أكرموا إلى إثارة أمر على، فالرسل بذلك لم يدعوا الخلق إلى ما يستقله عقل أو طبع، بل كانوا يدعونهم إلى ما يخف ويسهل على الطبع والعقل، ليكون أقرب إلى الإجابة له^(٤).

فلا تعارض بين العقل والسمع، والسمع قد جاء موافقاً للعقل وأحكامه ولقد أكد على هذه الموافقة فى تعريفه للفواحش بأنها ما قبح فى العقل والسمع،

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٢٣، ٢٢٤ وتاويلات أهل السنة ج١/٢-٢.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٢٤.

(٣) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج١/٢-٢.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٢٢١، ٢٢٢، وتاويلات أهل السنة ج١/ ١٠١٧-١٨ ج٣.

وكذلك قوله تعالى يأمرون بالمنكر أو ما تنكره العقول وهو الشرك بالله، وينهون عن المعروف أى ينهون عما تعرفه العقول وتستحسنه وهو التوحيد^(١) ولكن هل يوجب العقل حكماً تكليفاً.

وإذا كان العقل قادراً على الوصول إلى معرفة الله، ومعرفة الحسن والقبح فى الأشياء، فهل يوجب العقل حكماً تكليفاً قبل ورود الشرع؟ هناك موقفان، موقف أبو حنيفة كما ذكره ابن الهمام أنه «قد روى فى المنتقى عن أبى حنيفة رحمه الله، لا عذر لأحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض، وعنه لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم»^(٢)، وتبنى المعتزلة بعد ذلك هذا الموقف فقال العلاف: إن من مات ولم يذكر أو ينظر ما وهبه الله من عقل، ولم يعرف بذلك الله مات كافراً^(٣)، وأكد القاضى عبد الجبار أن رأى المعتزلة أن معرفة الله من الواجبات التى إن لم يفعلها القادر استحق الذم^(٤)، والموقف الثانى وهو عدم الوجوب وعدم التكليف ما لم يرسل الله رسولا، وقد تبنى هذا الموقف الأشاعرة فيقول البغدادي: «أصحابنا يقولون الواجبات كلها معلوم وجوبها بالشرع، ومن لم تبلغه الدعوة فهو غير مكلف»^(٥).

وموقف الماتريدى من وجوب معرفة الله بالعقل يتضح من قوله بأن الله قد فطر الناس على معرفة وحدانيته بما ركب فيهم من عقول ودلائل ما لو تفكروا فيها لوصلوا إلى معرفة الله، وليس للناس على الله حجة لو لم يبعث رسولا، وكذلك رأيه فى أن صحة السمع موقوفة على العقل، الذى يدلل على صدق المعجزة ويفرق بينهما وبين تمويهات السحرة، ولقد سبق الإشارة إلى ذلك فى فصل المعرفة، مما يشير إلى أهمية العقل عنده، وقدرته على المعرفة، وأن العقل حجة ولو لم يبعث الله رسولا، ويرد الماتريدى على حجة القائلين بأنه لا يلزم شىء قبل

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/٦٣٨، ٧٦٧.

(٢) ابن الهمام: المسيرة ٩٨، ٩٩.

(٣) د. أحمد محمود صبحى فى علم الظلام ٢٢١.

(٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٢، ٤٣.

(٥) البغدادي: أصول الدين ٢٦٢، ٢٦٣.

الدعوة محتجين بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥]، ويرد الماتريدى عليهم، بأن المقصود من الآية ما كنا معذبين عذاب استئصال في الدنيا إلا بعد دفع الشبه ورفعها عن الحجج، والحجة لزمتهم بدون بعث الرسل، ليدفع عنهم عذره من كل وجه، وقوله ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا، إفضالاً منه ورحمة، وإن كان العذاب قد يلزمهم والحجة قد قامت عليهم^(١).

ويقول الماتريدى بلزوم معرفة الله وشكره بالعقل، وذلك لما أسداه من نعم بالعقل ولا يجوز في العقل إسداء هذه النعم ما لا يعرفها، فلزمهم بالعقل معرفة المنعم ويقول أيضاً بوجوب الأمر والنهي بضرورة العقل، فلقد حسن في العقول الصدق والعدل وقبح منها الجور والكذب، فتكون العقول بذلك آمرة بكسب ما يعلى شرف من رزق أو ناهية عما فيه هوان صاحبها، فيجب الأمر والنهي بضرورة العقل، ثم الثواب ليتم الكرامة لمن اختار سبيلها والقيام بوفائها أو العقاب لمن آثر هواه على إشارة العقل^(٢).

وذكر الصابوني أن الماتريدى يرى أنه يجب على الصبى العاقل، إذا كان مجال يمكنه من الاستدلال معرفة الله^(٣)، وذكر ابن الهمام أن رأى الماتريدى وما علمه مشايخ سمرقند يقولون بوجوب الإيمان بالله، وتعظيمه، وحرمة نسيه ما هو شافع إليه، وتصديق النبي عليه السلام، وهو معنى شكر المنعم^(٤)، وهذا يبين أن الماتريدى يقول بوجوب معرفة الله بالعقل، ولقد خالفه في ذلك أئمة بخارى من الحنفية، وقالوا بقول الأشاعرة ألا يحرم كفر قبل البعثة، وحملوا المروى عن أبى حنيفة إلى ما بعد البعثة؛ وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ نفى العذاب مطلقاً وتخصيصه بعذاب الدنيا خلاف اللفظ^(٥).

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٤٤٤.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٧٨. (٣) الصابوني: البداية ١٤٩.

(٤) ابن الهمام: المسيرة ٩٨.

(٥) ابن الهمام: المسيرة ١٠٠.

ولكن هل ما يقول به الماتريدى من الوجوب العقلى يوافق تماماً ما ذهب إليه المعتزلة؟ يمكن القول: بأن الماتريدية متفقون على أن هناك فرق بين رأى الماتريدى والمعتزلة فى الوجوب العقلى فهم يقولون إن العقل عند المعتزلة موجب للإيمان بالله تعالى وشكر نعمه ومثبت للأحكام بذاته، أما عند الماتريدى فالعقل آلة يعرف بها حسن الأشياء وقبحها وشكر المنعم والموجب فى الحقيقة هو الله لكن بواسطة العقل، ويشرح الصابونى معنى وجوب الإيمان بالعقل عند الماتريدية «وليس تفسير وجوب الإيمان بالعقل يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه، إذ هما لا يعرفان إلا بالسمع، ولكن تفسيره عندنا نوع من الترجيح فى العقل، إن الاعتراف بالصانع أولى من إنكاره، وتوحيده أولى من إشراك غيره معه، بحيث لا يحكم العقل أنهما بمنزلة واحدة، وكذا الشكر إظهار النعمة من النعم بحيث يعرف أنه لا يشركه فيه أحد»^(١).

فالعقل بذلك آلة لوجوب المعرفة، لكن الموجب هو الله، كما أن الرسول معرف للواجب لا موجب بل الموجب هو الله تعالى.

لكن كما يذكر هؤلاء أيضاً هناك اتفاق بين الماتريدى والمعتزلة فى أحكام ذلك الوجوب وهى تتمثل فى حكم من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات، فإن حكمه عند الماتريدى والمعتزلة أنه يخلد فى النار^(٢)، وذلك لتوافر شرط الوجوب وهو العقل، فالماتريدى يوافق المعتزلة فى أحكام الوجوب ويخالفهم فى أن العقل لا يستقل بالوجوب وعند المعتزلة -كما يذكر هؤلاء- يستقل بالوجوب.

والواقع أن المعتزلة قد قالوا بأنه لا يجوز أن تعرف المصالح السمعية باستدلال عقلى «فكيف يدل الدليل العقلى على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات بل تدعو إلى القبيح»^(٣)، فإن الأمور السمعية لا دليل عليها إلا عن

(١) الصابونى: البداية ١٥٠- وليبان رأى الماتريدية فى أن العقل آلة وجوب معرفة الله. يراجع ابن الهمام المسيرة ٩٧-١٠٣، ملا على القارى: شرح الفقه الاكبر ١٣٧، ١٣٨، أبو عذبة الروضة البهية ٣٦ والشيخ زاده نظم الفرائد ٣٥-٣٧.

(٢) ابن الهمام، المسيرة ١٠٣.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى ج١/٢٧.

طريق الرسل فلا بد من إرسال الرسل لبيان ذلك، وإرسال الرسل عندهم لطف من الله، واللفظ عندهم ما عدا البصريين خالفوهم في ذلك - واجب على الله لأنه زيادة في تمكين المكلف أو إزاحة علة، ويجب على الله اللطف في الفرائض والنوافل^(١)، ولقد وسع المعتزلة دائرة الوجوب على الله كوجوب فعل الأصلح لعباده، ووجوب الرزق، ووجوب الثواب والعقاب - فالعقل بذلك هو الذى يوجب على الله، ويكون هو الموجب لا الله - وعند الماتريدى أن إرسال الرسل منة من الله وفضل، ولا يجب عليه شيء مما قاله المعتزلة، فقد وسعوا دائرة الوجوب العقلى فشملت العبد والله، فى حين يرى الماتريدى أن الله لا يجب عليه شيء، وأن الوجوب يقتصر على العبد، وخلاصة القول إن معرفة الله عند الماتريدى واجبة بالعقل أى بسبب العقل، وأن العقل يدل إجمالاً على الله، أما التفصيل عن طريق الرسل.

سابعاً: خلق الأجل والأرزاق

١- الأجل: الأجل هو الوقت، وفى العرف يستعمل فى أوقات مخصوصة نحو أجل الحياة وأجل الموت وأجل الدين^(٢)، فهل من مات مقتولاً مات بأجله أم قطع عليه أجله، ولو لم يقتل لم يمت فى ذلك الأجل؟ وموقف أهل السنة من الإجابة على هذا السؤال أن كل من مات حتف أنفه أو قتل فإنما مات بأجله الذى جعله الله أجلاً لعمره^(٣)، وهناك فريق من المعتزلة يوافق قول أهل السنة وقالوا بأن المقتول لو لم يقتل لمات فى وقت قتله بأجله، ولقد قال بهذا العلاف والجبائى ومتأخرو المعتزلة^(٤) ودافع عن هذا رأى القاضى عبد الجبار وقال بأن المقتول ميت بأجله وأن الزيادة والنقصان فى الأجل لا تصح والقول بإثبات أجلين باطل^(٥)، أما الفريق الآخر من المعتزلة وهو من متقدميهم، فقد اختلفوا فى أن المقتول مقطوع

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٥٢٠.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٧٨١.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق ٣٤١، ٣٤٢ وإيضاح أصول الدين ١٤٢-١٤٤.

(٤) البغدادي: أصول الدين ١٤٢، ١٤٣ الأمدى إبيكار الأفكار ١٠٣.

(٥) القاضى عبد الجبار: المغنى ج١/ ١٨-٢٥.

الأجل وإن لم يقتل لبقى إلى وقته المقدور ومنهم من قال بجواز الموت والحياة بتقدير عدم القتل، ومنهم من فصل في ذلك وقال لو اتفق هلاك عدد كثير بحرق أو غرق أمكن أن يقال في بعضهم من غير يقين أنه لو قدر عدم ذلك السبب لجاز أن يبقى أو أن يموت ولا يجوز أن يقال في الكل أنه لو قدر عدم ذلك السبب في حقهم لجاز موت الكل من غير سبب إذ هو خرق للعادة^(١).

ولقد عارض الأشعري القول بأن المقتول مقطوع الأجل لأنه إذا كان القاتل قادر على قطع الأجل لكان بذلك يقدر أن يقدم آجال العباد ويؤخرها ويقدر أن يبقى العباد ويبلغهم بخروج أرواحهم، وهذا إلحاد في الدين^(٢).

موقف الماتريدي

ذكر الماتريدي موقف المعتزلة القائلين بأن الله جعل لعمر الرجل مدة ليقضى بها أجله ورزقه ثم أقدر عبده ليقطع ذلك الوعد فيقتل ذلك الرجل، ويذكر استشهادهم في ذلك بما ورد في الخبر من أن صلة الرحم تزيد العمر، وينقد الماتريدي هذا الرأي لأن فيه إثبات قدرة العبد على منع إنجاز رب العالمين ما وعده ويحول بينه وبين فعله من إبقاء حياته في جسده، وفي هذا خلف في الوعد وآية للعجز للرب - ويعارضهم بقوله تعالى: ﴿أَيُّمَّا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾ [النساء: ٧٨]، ففي هذه الآية بيان أن الآجال المكتوبة هي التي تنقضى فيها الأعمار، إن كان قتلا فقتل، وإن كان موتاً فموت لا على ما قالت المعتزلة أن القتل تعجيل عن أجله المكتوب له^(٣).

ويعارضهم كذلك بأن الأجل محدود ويستشهد بقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤]، وقول المعتزلة بقطع الأجل مخالف لظاهر التنزيل^(٤)، وفي هذه الآية تحديد للأجل، ولو كان الأجل بيد العباد لما كان

(١) الأمدى: أبحاث الأفكار ١٠٢ والأشعري: مقالات الإسلاميين ج١/٣٣١.

(٢) الأشعري: الإبانة ٥٩.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٣٨١ وتاويلات أهل السنة ج١/١٦٤، ١٦٥.

(٤) الماتريدي: التوحيد ٢٨٣، وتاويلات أهل السنة ج٢/٣٦.

محدوداً بل كان باستطاعة العباد أن يقدموا الأجل الذى حدده الله وهذا يعارضه أن الأجل لا يتقدم ولا يتأخر، مما يدل على أنه لا فعل للإنسان فى الآجال^(١).

ويؤكد الماتريدى على أن القتل فعل الله وليس من فعل العبد لأنه قد تكون الرمية ولا تصيب، ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿لَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]، وقوله لم تقتلوهم معناه، أن لم تكن جراحاتكم التى أصابتهم مصيبة القتل ولا كانت سبباً فى إزهاق أرواحهم، ولكن الله تعالى صيرها قاتلة ويصيه القتل، عاملة فى استخراج الروح، لأن من الجراحات من إذا أصابت لم تصب القتل ولا عملت فى استخراج الروح، وكذلك الرمي ليس كل من أرسل شيئاً من يده يرمى إنما يصير رمياً بالله إنشاء السهم حتى يصل بطبعه المبلغ الذى بلغ فكأنه لا صنع له فى الرمي، ألا ترى أنه لا يملك رد السهم إذا لمسله ولو كان فعله لملك رده^(٢)، والماتريدى هنا ينفى كل أثر لفعل العبد وينفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، والسبب ليس موجباً للمسبب.

ويعترض المعتزلة على قول الماتريدى بأن القتل بفعل الله، ويحتجون بلوم القاتل إذا قتل غيره بغير حق واعتبار كونه جانياً مما يدل على أن القتل فعل القاتل وأنه قطع أجل المقتول، لكن الماتريدى يرد على هذا الاعتراض بأن لوم القاتل يكون لأن الله كتب أجل المقتول، وأنه يقتل بما علم الله أن أجله ينقضى به وكتاب الأجل هو بيان النهايات والأعمار والله قد جعل القتل معصية^(٣)، ومعنى هذا أن الماتريدى يقول إن القاتل يلام على القتل لأنه ارتكب معصية عن كسبه وإن لم تكن من خلقه فإن فعل العبد من خلق الله، واللوم لا يقع على الموت وإنما على الفعل المنهى عنه الذى أجرى الله العادة بحدوث الموت عقبه.

ويرد الماتريدى على ما تمسك به المعتزلة بما ورد فى الخبر من أن صلة الرحم تزيد العمر، وقول العكبي إن الأجل له مقدار قد يزيد صلة الرحم، فيكون فى

(١) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج١/ ٧١٠.

(٢) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج١/ ٧١٠.

(٣) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج١/ ١٦٥.

اللوح المحفوظ أجله إن وصل رحمه يزيد كذلك وإن لم يصل، لا يزيد كذا^(١) ويرد الماتريدي أن هذا أمر من يجهل العواقب أما من كان عالماً بالعواقب فلا، لأن بدؤه رجوع عما تقدم من الأمر أى أن قول المعتزلة يؤدي إلى القول بالبدء على الله تعالى، والبدء إنما يكون في شأن من يجهل العواقب ولا يكون فيمن يعلم العواقب^(٢)، وقيس الماتريدي الأجل على العلم، فكما أن الله يعلم أنه يؤمن أو يكفر، فكذلك يعلم أجله إن كان بالقتل أو بغيره ويعلم إن كان يصل الرحم أم لا؟ فيجعل عمره أكثر مما كان في علمه أنه لا يصل، إذ محال أن يكون ما يفعله خارجاً عن علمه، ويورد الماتريدي اعتراضاته على صورة أسئلة فيقول «هل يبقى الله الأجل على ما كان في اللوح، أو يبقى هو إلى ذلك أو يبقيه ويبقى إن لم يقتل؟ فإن قال بالاول والثاني فادعى عليه الكذب في خيره والخلف في وعده وإن قال بالثالث، قيل أكان يعلم الله أنه يقتل أم لا؟ فإن قال لا خرج عن الإيمان. وإن قال نعم قيل لم كتب ما لا يعلمه، وهذا صنيع الجهال»^(٣).

ورأى الماتريدي في الآجال يوافق أهل السنة، ويوافق أيضاً أقوال الصوفية التي ذكرها الكلاباذي بأن المقتول ميت بأجله^(٤)، والماتريدي لا ينفي مسئولية القاتل لأنه ارتكب معصية، وأن الفعل من خلق الله وكسب العبد.

٢- الأرزاق: يذكر القاضي عبد الجبار رأى المعتزلة في الرزق فيذكر أن الرزق منه ما هو كلى عام إذا أضيف إلى العباد كلهم كالكلأ والماء، وإذا خص به البعض فإنه رزق له ليس لغيره منعه منه، وحد الرزق متى صح أن يتسفع به ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع فهو رزق له ومتى لم يكن كذلك لم يكن رزقاً له ويشير القاضي إلى أن حد الملكية في الرزق ليس ضرورياً، وقد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأن رزق، إذا أبيع له تداوله والانتفاع به، كالأموال المباحة وبذل الطعام

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ١٦٥.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٢٨١.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢٨٢ تأويلات أهل السنة ج١/ ٤٧.

(٤) الماتريدي: التوحيد ٢٨٢، ٢٨٣.

للغير، وعلى هذا فالمحرم تناوله لا يجوز أن يكون رزقا للظالم والغاصب والسارق، وكيف يكون الحرام رزقا وقد نهى الله عنه وعاقب عليه، والأكل للحرام لصا أو ظالما - وترى المعتزلة أن الرزق من الله لأنه إذا كان الرزق عبارة عما يصح الانتفاع به، وقد علمنا أن جميع ذلك من خلقه سبحانه، فيجب ألا يصح أن يكون مقدورا للعبد لا على جهة المباشر، ولا على جهة التولد لأنه لا يصلح منه أن يولد الأجسام والألوان وسائر ما ينتفع به^(١).

ويذكر الأشعري رأى أهل السنة بأن الأرزاق على ضربين: منها ما ملكه الله الإنسان ومنها ما جعله غذاء له وقواما لجسمه وإن كان حراما عليه، فهو رزق، إذ جعله الله سبحانه غذاء له وقوام جسمه^(٢).

ويعارض الأشعري المعتزلة في قولهم بأن الحرام ليس رزقا لأنه إذا كان أحد يختص به ذلك الطعام ويطعمه إلى أن مات، فرازق هذا الإنسان غير الله، وهذا إقرار أن للخلق رازقين أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام^(٣).

موقف الماتريدي

يقول الماتريدي إن الرزق من فعل الله، وأن الله قد ضمن الرزق لعبيده، وليس لأحد قدرة في منع الله عن الوفاء بهذا الضمان، وببطل أن يرزق أحد في الحقيقة رزق غيره، فأما أن يكون لأحد قدرة في منع الله عن وفاء ما ضمن من الوجه الذي ضمن حتى يلحقه الخلف في الوعد والعجز عن وفاء شيء ضمنه، فيكون الله في فعله تحت قدرة غيره، وبغيره يقدر على إنجاز الوعد ووفاء العهد وهذا أمر عظيم، فيعطل أن يكون أحد يرزق بما هو في الحقيقة رزق غيره من ذلك الوجه^(٤).

وواضح من هذا قول الماتريدي والمعتزلة في أن الرزق من الله، لكن الفارق بينهما هو في اعتبار الحرام رزقا أم لا؟ فالمعتزلة تنفى كونه رزقا لأنه حرام وأنه

(١) القاضي عبد الجبار: المغنى ج١/ ٢٧ - ٤١.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١/ ٣٢٢.

(٣) الأشعري: الإبانة ٥٩. (٤) الماتريدي: التوحيد ٢٨٤.

يعاقب عليه، وهم فى هذا يؤكدون مسؤولية الإنسان عن سرقة و اغتصابه،
والماتريدى يقول بأنه رزق لانه لا قدرة لأحد على رزق غيره والأفعال كلها بقدرة
الله، إلا أنه يمكن القول بأن الماتريدى لا يسقط مسؤولية الإنسان فى الرزق الحرام،
 وإقامة الحد عليه، فهو رزق من الله على أساس أنه لا فاعل ولا خالق سواه، وأنه
يعاقب أكله بناء على مباشرة سببه وقصده واختياره ذلك.

ثامناً: خلق الهداية والتوفيق والإضلال والخذلان والختم

وردت فى القرآن آيات كثيرة تحمل معنى الهداية من الله لخلقه والتوفيق
والإضلال والخذلان والختم والطبع على القلوب، فما هو موقف أهل السنة
والمعتزلة إزاء هذه الآيات، يذهب أهل السنة إلى أن الهداية من الله تعالى، وهى
تقال عن وجهين: أحدهما من جهة إبانة الحق والدعاء إليه وهى من هذا الوجه
تضاف إلى الرسل - والوجه الثانى من جهة هداية الله سبحانه لعباده وخلق
الاهتداء فى قلوبهم، فالهداية من الوجه الأول شاملة لكل المكلفين، والهداية من
الوجه الثانى خاصة بالمهتدين^(١). والإضلال بمعنى خلق الضلال فى قلوب أهل
الضلال، والتوفيق هو خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية وهما ينسبان
إلى الله^(٢)، والختم والطبع على القلوب يعنى أن الله طبع على قلوب الكافرين
أى خلق الكفر فيها^(٣)، والمعتزلة يقولون إن الهداية تعنى البيان والإرشاد والإضلال
من الله على وجهين: أحدهما: التسمية بأن يسمى الضلال ضلالاً، والثانى: على
معنى جزاء أهل الضلال على ضلالتهم^(٤)، وترى المعتزلة أن التوفيق هو إظهار الله
الآيات من الله فى خلقه الدالة على وحدانيته، والخذلان لا يتصور مضافاً إلى الله
تعالى بمعنى الإضلال والإغواء للعبد، إذ ذلك يبطل التكليف ويكون العقاب
ظلماً، وذهب البصريون من المعتزلة أن الخذلان هو ذم الله للعصاة، ورأى الكعبى
أن الخذلان هو منع اللطاف، وقال بعضهم الخذلان من الله هو تسمية إياهم

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ٣٣٩، ٣٤٠.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام ٤١٢.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١/ ٣٢٤.

(٤) المغيرة - أصول الدين ١٤١.

والحكم بأنهم مخذولون وقال بعضهم إنه عقوبة من الله سبحانه^(١)، أما الختم والطبع على القلوب، فرأى بعضهم أنه هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان، وقال آخرون منهم أن الختم والطبع هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان، وقال آخرون منهم أن الختم والطبع هو السواد في القلب، كما يقال طبع السيف، إذا صда، من غير أن يكون ذلك بأفعالهم عما أمرهم به^(٢).

موقف الماتريدي

١ - خلق الهداية والتوفيق

يتضح موقف الماتريدي من خلال رده على مفهوم المعتزلة لمعنى الهدى، فيعارض قول المعتزلة في أن معنى الهدى هو البيان، ففى قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ يثبت أن الهدى ليس للكل، وأنه ليس على ما فهمت المعتزلة أنه البيان، لأن البيان كان للكل للذين أنعم عليهم والذين غضب عليهم^(٣).

وقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣]، فالهداية هنا توفيق الله لهم على فعل الهدى وكسبه منهم باختيارهم، لأنها تخرج مخرج الامتنان ولو كانت للبيان، فقد كان للرسول البيان والدلالة، ولم يكن للامتنان معنى، ولو كانت مجرد بيان لكانت للكل وهى ليست كذلك^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، دلالة أن من شاء أن يهتدى اهتدى ومن لم يشأ لم يهتد، لأنه لو كان شاء أن يهتدوا جميعاً على ما تقول المعتزلة لكان يقول والله يهتدى إلى صراط مستقيم ولم يقل من يشاء^(٥).

(١) الأمدى: إكبار الافتكار ١٠٠-١٠٢ وإيضاً الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١/ ٢٢٦، ٢٢٨.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١/ ٣٢٣.

(٣) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٦.

(٤) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج٢/ ٤٤، ٤٥.

(٥) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ١٢٥.

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، فيه إخبار أن ليس عليه هداهم وعليه البيان والتبليغ، فدل أن هناك فضل هدى لا يملك هو ذلك، وهو التوفيق على الهدى^(١).

ويرد الماتريدي على تأويل المعتزلة لآيات تضيف الهدى إلى الله، فقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام: ٣٥]، حملته المعتزلة على أنه لو شاء لقهرهم وجبرهم على الهدى، فهي مشيئة جبر وقهر لكن الماتريدي يقول بأن معناها، لجعلهم جميعاً بحيث اختاروا الهدى وآثروه على غيره ولكن لما علم منهم أنهم يختارون الكفر على الهدى لم يشأ الله أن يجمعهم على ذلك، والهدى لا يكون في حال القهر والجبر وإنما يكون في حال الاختيار.

وكذلك يرد تأويل المعتزلة لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فقال الكعبي وجعفر بن حرب وغيرهم من المعتزلة أن من أطاع الله وفقه لهديته، ومن عصاه لم يوفقه، وأن الهداية والضلال يكونا ابتداء من غير استحقاق الولاية والهداية، وذلك لأن الله ليس عنده محابة، ويرد الماتريدي بأن الكعبي قد أخطأ في صرف الآية إلى ما بعد الإسلام، إذا ثبت الله له الإسلام إذ شرح صدره، لا أن شرح صدره بعد أن وجد منه الإسلام، وأن من أسلم فوق إسلامه كان قلبه مشروح للإسلام، ووقت كفره كان قلبه ضيق، ويذكر تأويل آخر للمعتزلة لهذه الآية، فيقولون إن الله يهدي طريق الجنة في الآخرة لمن شرح صدره للإسلام في الدنيا، ومن يرد الله أن يضلّه طريق الجنة في الآخرة جعل صدره ضيقاً حرجاً، ويرد الماتريدي بأن ذلك يكون ظلماً على رعمهم، إذ هم يقولون إنه أراد الهداية للكل، ثم إنه أراد أن يضل طريق الجنة فهذا جور، لأنه أراد في الدنيا أن يهديهم، وأراد في الآخرة أن يضلهم عن طريق الجنة، والآية تنقض قول المعتزلة بأنه أراد الهداية للكل لأنه جعلهم على صنفين صنف أراد هدايتهم وصنف أراد إضلالهم^(٢).

(١) الماتريدي: تاويلات أهل السنة ج ١/ ١٨١.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٣٠٠، ٣٠١ تاويلات أهل السنة ج ١/ ٥٩٥.

والواقع أن هذا التأويل من المعتزلة لا يصمد أمام نقد الماتريدي له، إذ ألزمهم وفقا لهذا التأويل التسليم بما أنكروه.

ولقد احتج المعتزلة بقوله ﴿قَدَرُ فَهْدَى﴾ [الأعلى: ٣] فقال المعتزلة إنه وفقا على رأى أهل السنة قدر فاضل.

ويرى الماتريدي أن هذا راجع إلى المعتزلة إذ أنها تؤول الهداية على البيان، وإذا كان كذلك فقد بين سبيل الهدى، وسبيل الضلال جميعاً، فإذا قد أضله حيث بين لهم سبيل الضلال ثم ليس فى قوله قدر فهدى نفى للضللال، إذ التخصيص بالذكر لا يدل على نفى ما عداه، وقد ذكر فى موضع آخر المكرمين بالهدى فقال ﴿الْمَ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١، ٢]، ثبت أن الهدى راجع إلى المخصوص، ويذكر الماتريدي رأيا آخر فى هذه الآية ﴿قَدَرُ فَهْدَى﴾ بأن معناها أى قدر لخلقهم معاشهم وهداهم وجه أخذ المعيشة^(١).

وقول الماتريدي أنه على رأى المعتزلة يلزمهم القول بأن الله قدر فاضل، لانه بين الهدى والضلال قول مناف لرأى المعتزلة إذ أن البيان لا يعنى تحقيق الفعل، فالله قد بين الهدى والضلال، أما العبد فهو الذى فعل الهدى أو الضلال فالفعل راجع فى رأى المعتزلة إلى العبد وليس إلى الله ولكن قوله بتخصيص الله الهدى للمتقين، وإن ذكر الهدى لا يعنى نفى ضده، قد ينجيه من اعتراض المعتزلة وهو يقول أيضاً إن الله خلق الهدى أو الضلال لما علم من اختيار العبد ذلك فالخلق من الله والكسب من العبد: والهدى والضلال من خلق الله ومن كسب العبد.

ويعد فقد الماتريدي لرأى المعتزلة فى معنى الهدى أنه يعنى البيان، يذكر الماتريدي رأيه بأن الهداية التى تضاف إلى الله تخرج على وجوه، الأول: تخرج على الأمر والدعاء والبيان، فالأمر كقوله تعالى: ﴿لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم: ١]، والدعاء والبيان كقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: ٧]، والبيان كقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، أى القرآن، والثانى يرغب ويرهب حتى

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ٣/ ٣٧٥.

يرغبوا فى المرغوب ويحذروا المرهوب، والثالث: تحقيق ما يكون من الهداية، وهو خلق فعل الاهتداء، وذلك لا يكون إلا بالله وهو التوفيق والعصمة، أما الوجه الأول والثانى فإنها تكون برسول الله ﷺ، فإنه يأمر ويدعو ويرغب ويبين ويكشف^(١).

وواضح من قول الماترىدى فى معنى الهداية، لأنه لا فعل العبد فى خلق الهداية فهى ترجع إلى الله فى التوفيق والعصمة وخلق الاهتداء، وما بينه لهم أو أمرهم به ورغبتهم فيه، وذلك على يد رسوله، وأساس قوله هو رجوع خلق الأفعال إلى الله ويخالف ما ذهب إليه المعتزلة الذين يقصرون معنى الهداية على البيان والدلالة، وأساس قولهم هو نسبة الأفعال إلى العباد؛ وكذلك قولهم بالأصلح وأن الله قد فعل بعباده الأصلح لهم فى الدين، والبيان هو للكل، وليس قاصراً على صنف من العباد، ويوافق رأى الماترىدى ما ذهب إليه الأشعرى والأشاعرة من بعده على نحو ما بينا من قبل.

٢- خلق الضلال والطبع والحتم

يرى الماترىدى أن الخذلان والإغواء والإضلال واللعن كلها معنى واحداً، وما يلزم فى واحدة منها يلزم فى الأخرى^(٢).

وترى المعتزلة أن إضلال الله للكافر هو تسميته إياه ضالاً، وحكمه عليه بما كان منه من الضلال^(٣)، ويعارض الماترىدى هذا القول ويعتبره فاسداً لأنه قد وجد من غيره، ولم يصف إليه أى وجدت التسمية من غير الله ولم تضاف إلى ذلك الغير ثم إنه ليس فى التسمية فضل حكمة يذكر فى موضع الوصف بالغنى والسلطان لقوله تعالى: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]، وذلك موضع السلطان والقوة^(٤)، وتجد هذا الفقد الذى يوجهه الماترىدى يتردد من بعده على لسان البغدادى من الأشاعرة^(٥).

(١) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٩٠٣، ٩٠٤ ج٢/ ٣٧٤.

(٢) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٩٣٢. (٣) الحياط: الانتصار ١٢١.

(٤) الماترىدى: التوحيد ٣١١.

(٥) البغدادى: الفرق بين الفرق ٣٤٠.

ويؤكد الماتريدي على نسبة فعل الإضلال إلى الله ويرى أن إضافة الإغواء والإضلال إلى الله تخرج على وجهين، أحدهما: أن ينشئ ذلك الفعل منهم غيا وزيفا وباطلا وضلالا لأن فعلهم فعل غواية، والثاني: أنه لم يوفقهم ولم يرشدهم، ولم يعصمهم ولا يبددهم^(١)، والوجه الأول قد قال به الماتريدي، والوجه الثاني قد قال به الكعبي وبعض المعتزلة فيما يذكر عنهم الماتريدي ذلك، ويرد عليهم الماتريدي بأن قولهم هذا احتيال، ويقول لهم ليكن كما تقولون ولكن هل كان من الله في ذلك صنع^(٢)، فالهم عند الماتريدي هو نسبة فعل الضلال إلى الله، سواء كان عدم توفيق وخذلان على ما قال به هؤلاء فإن لله في ذلك صنع أيضاً، أو على ما يقول هو بخلق فعل الضلال من الله، ويؤكد على نسبة فعل الضلال إلى الله، قول الماتريدي بأن الشيطان لا يملك الضلال ولكن يدعو إليه، فهو لا يملك أن يضل أحد بل يدعو إلى الضلال ويزين له طريقه ويلبس عليه طريق الهدى، وهذا معنى إضافته إليه، أما إضافته إلى الله فيعني حقيقة فعل الضلال^(٣).

وعرض الماتريدي لأراء المعتزلة في الحتم والطبع، وقول البعض منهم إن للكافر حد إذا بلغ ذلك الحد علم الله منه أنه لا يؤمن فطبع على قلبه حتى لا يؤمن، وينقد الماتريدي هذا الرأي فيقول إنه فاسد على مذهب المعتزلة، إذ أن من مذهبهم أن الكافر مكلف وإن كان قلبه مطبوعاً على الكفر، ثم إن الله عز وجل عالم بكل من يؤمن في آخر عمره وبكل من لا يؤمن أبداً بلغ ذلك الحد أو لم يبلغ، كذلك يعارض قول المعتزلة بأن الحتم والطبع هو العلامة أي يعلم علامة في قلبه أنه لا يؤمن كأعلام الكتب والرسائل.

ويوضح الماتريدي رأيه في أن معنى الحتم والطبع هو خلق ظلمة الكفر في القلب وذلك عن علم الله أنه يختار الكفر ويؤثره ويقول في شرحه لقوله تعالى:

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/٨٢٩.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج٢/٤٦٤.

(٣) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/٤٢٣.

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]، أنه ختم على قلوبهم لما تركوا التأمل والتفكير في قلوبهم، وعلى سمعهم لما لم يسمعون قول الحق والعدل خلق الشغل عليه، وخلق على أبصارهم الغطاء لما لم ينظروا في أنفسهم في خلق الله ليعرفوا زوالها وفناءها^(١).

ويتضح كذلك قول الماتريدي في نسبة فعل الضلال إلى الله من تأويله لقوله تعالى: ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠] على معنى خلق زيادة الكفر والنفاق في قلوبهم، لما أرادوا هم في كل وقت إظهار الموافقة بالقول للمؤمنين وإضمار الخلاف لهم بالقلب، خلق الله عز وجل تلك الزيادة من المرض في قلوبهم باختيارهم^(٢)، وهذا دليل على خلق الله لفعل الضلال والكفر لمن علم أنه سوف يختاره ويؤثره.

وقول الماتريدي بنسبة فعل الهداية والتوفيق والإضلال والخذلان إلى الله لا يعنى أن العباد مجبرون فلا فعل لهم في الهداية والضلال؟ وذلك لأنه يربط بين خلق فعل الهداية والضلال وبين العلم الأزلي، فالله يخلق الهداية أو الضلال لمن علم أنه يختار الهداية أو الضلال. فكما لا يؤثر العلم الأزلي في إحداث العلوم، فكذلك لا يؤثر في إحداث المخلوق من الهداية والضلال، بل يكون خلق الله له وصفاً لما علم أن العبد سوف يختاره، ورأى الماتريدي يوافق ما ذهب إليه الأشعرى من أن معنى الهداية ليس البيان والدلالة، وأنها ليست للكل. فلقد حمل الأشعرى الآيات التي وردت في معنى الهدى والضلال على الخصوص لا على العموم^(٣).

ويقرب رأى الماتريدي من رأى ابن رشد الذي يقول إن الهداية والضلال هما المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون أى مهشين للضلال بطبائعهم ومسوقين إليه بما تكتنفهم من الأسباب المضلة من داخل أو خارج والهداية هو ألا يخلق خلقاً مهشين أن يعرض عليهم الضلال فكلاهما متفق على نسبة الهداية والضلال إلى الله.

(١) الماتريدي: تاريخات أهل السنة ج١/ ١٠، ٩٧٩، ٩٨٠.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ١١.

(٣) الأشعرى: الإبانة ٦١ إلى ٦٥

القسم الثالث

الإرادة

أولاً، معنى الإرادة،

اتفق المسلمون على أن الله تعالى مريد، لكنهم اختلفوا في معنى ذلك، فقال الحسين إن معناه علم بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد، وقال النجار إنه غير مغلوب، وقال الكعبي إن معناه في أفعال نفسه أنه عالم بها وفي أفعال غيره أنه أمر بها، وعند الأشياء أنها صفة زائدة على العلم، وذلك لحصول أفعاله تعالى في أوقات معينة، وذلك يستدعي مخصصاً، والإرادة بذلك هي الصفة المخصصة لأحد طرفي المقدرة بالوقوع^(٢)، وقال الأشاعرة بأن الإرادة صفة أزلية سابقة على المراد، مقارنة لحالة التجدد والتخصص، والإرادة صفة ذات لاستحالة أن يوصف الله بضدها^(٣)، ونفى المعتزلة الإرادة القديمة لسنفى القدماء وقدم العالم وإن لو كان مريداً لنفسه أو بإرادة قديمة لوجب كونه مريداً لكل مراد، ومريداً للضدين، ومريداً لما لا نهاية له من مقدوراته^(٤).

ويرى الأشاعرة بأن إرادة الله شاملة متعلقة بكل الكائنات^(٥)، بينما يرى المعتزلة أن الله لا يريد القبائح لأنه نهى عنها وعاقب عليها ولا يريد القبيح إلا القبيح^(٦)، ولقد حاول كل فريق أن يقدم الأدلة على صحة رأيه، وبطلان أدلة الفريق الآخر.

موقف الماتريدي

يعارض الماتريدي قول الكعبي بأن معنى الإرادة هو الأمر، فإرادة الله عند الكعبي لفعل غيره أنه أمر به، ويعارض الماتريدي التوحيد بين الإرادة والأمر، ويفرق بينهما، وذلك لعدة أسباب.

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٢) الرازي: محصل أفكار المتقدمين ١٢١ والإيجي: المواقف ٢٩٨، ٢٩٩.

(٣) الأشعري: اللمع ٢٤ - ٢٩ نشره مكارثي الشهرستاني نهاية الإقدام ٢٤١.

(٤) القاضي عبد الجبار: المغنى ج٦/ ١١١ إلى ١٤٠، وأيضاً شرح الأصول الخمسة ٤٤٠.

(٥) الأشعري: اللمع ١٨ نشره مكارثي والشهرستاني نهاية الإقدام ٢٤٩.

(٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٢٤٩.

أولاً: التناقض فى الأمر وليس كذلك فى الإرادة، فمحال الأمر بالمعصية لأنها تصير بالأمر طاعة.

ثانياً: أن الله يوصف بالإرادة فى فعله ومحال أن يكون عليه أمر.

ثالثاً: فائدة الأمر رفعة الأمر وعلوه وفائدة الاختيار نفى الفعل هو لا بد من تحقيق الأمر ليظهر سلطانه وربوبيته، وتحقيق الإرادة ليحقق ملكه وعجز الخلق أن يريدوا فى ملكه وسلطانه.

رابعاً: أن الله أمر إبراهيم بالذبح ثم يمنع عنه بالبدل، لما فيه آية البدء، فكان ذلك دليل على أن الأمر غير حقيقة الإرادة.

خامساً: أنه أمر الكافر بالتوبة، ولم يكن من الذين أراد الله أن يهديهم أو يخفف عنهم^(١) فالماتريدى يعتمد فى تفرقه بين الأمر والإرادة على اختلاف معانيها، لذا فهما مختلفان وليست الإرادة هى الأمر، ولقد لاقى تعريف الإرادة بالأمر اعتراضات على القائلين به من المعتزلة من خصومهم الأشاعرة^(٢)، بل أيضاً من بين المعتزلة، فالقاضى عبد الجبار يعترض على قول الكعبى، والنظام بأن الإرادة أمر، لأنهما لم يثبتا معنى الصفة فى القديم^(٣).

كذلك يعارض الماتريدى قول الكعبى بأن الإرادة تعنى المحبة والرضا، فيقول الماتريدى إنه لا يجوز أن تكون الإرادة بمعنى المحبة والرضا، فلا يجوز القول بأن الله يحب إبليس والكفر والقاذورات وإن كان أراد كونهم، كذلك فإن الله فرق بين الإرادة والمشيئة وبين المحبة والرضا، فخصص المحبة والرضا، فقال: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وعمم المشيئة والإرادة فقال: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩].

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٠٤ تأويلات أهل السنة ج١/ ٢٣٦، ج٢/ ٣٥ والياضى إشارات المرام ١٥٦.

(٢) الجوينى: الإرشاد ٦٣، ٦٤.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ٢٩٦، ٢٩٧.

ويورد الماتريدى دليلاً آخر على هذه التفرقة، هو أن أفعال الله سبحانه وتعالى توصف بالإرادة والمشينة ولا توصف بالمحبة والرضا، والمحبة والرضا يوجبان بفعل العباد، وليس فى فعل العباد معنى يوجب المشينة إلا أن يراد بها الرضا والتمنى، وفى الشاهد قد يفعل الرجل ما لا يرضى ومحال أن يفعل ما لا يريد، ثم يحاول الماتريدى أن يظهر تناقض المعتزلة فى آرائهم بقولهم إن الإرادة تعنى المحبة والرضا، إذ أن معنى الإرادة ضد المعتزلة تتقدم الفعل، أما الرضا فإنه يكون بعد الفعل كما هو متعارف، فتكون الإرادة التى هى بمعنى الرضا عندهم بعد الفعل وهذا باطل، لأنه لا وجه لها بعد الفعل^(١).

ويستدل الماتريدى بما ورد فى القرآن من آيات التفرقة بين الإرادة والأمر والرضا، فأخبر الله تعالى أنه يريد هداية قوم بأفعالهم بهدياته وإضلال قوم بجعل قلوبهم ضيقة حرجة، وقال عز وجل: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]، ففرق بين القوم بالمشيئين فدللت الآيات على أن الله شاء لكل فريق ما علم أن يكون منهم، دلت على أن المشينة ليست بأمر ولا رضا^(٢)، وقول الماتريدى بأن الإرادة ليست أمراً يوافق ما ذهب إليه الأشعرى من أن الإرادة تعم سائر المخلوقات وليست أمراً^(٣)، لكن ما ذهب إليه الماتريدى من أن الإرادة ليست محبة ولا رضا يخالف ما ذهب إليه الأشعرى من التوحيد بين الإرادة والمحبة والرضا، فكل ما أراد وجوده فقد رضى بوجوده وأحب وجوده على الوجه الذى أراد^(٤)، وقول الماتريدى بأن الإرادة ليست محبة ولا رضا وأنها ليست أمر يوافق ما ذهب إليه أبو حنيفة من التفرقة بين الإرادة والأمر والمحبة والرضا، لكن الماتريدى يخالف أبا حنيفة فى التسوية بين الإرادة والمشينة، فلقد سوى الماتريدى بين الإرادة والمشينة وفرق بينهما أبو حنيفة^(٥).

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٩٦، ٢٩٧.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٨٧.

(٣) الأشعرى: اللمع ٢٤ - ٣٠ نشره مكارنى.

(٤) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٤٠٥.

(٥) أبو حنيفة: الفقه الأيسر ٥٣ والبزدوى أصول الدين ٤٣، ٤٤.

والماتريدى أثر اتساقاً من الأشعرى فى تفرقة بين الإرادة والمحبة والرضا، إذ وجد الأشعرى بين الإرادة والمحبة والرضا وهو فى هذا يوافق المعتزلة الذين وحدوا بينهما.

وهنا تثار مشكلة إرادة الله للكفر والمعاصى، فقال المعتزلة بعدم إرادة الكفر والمعاصى لأن الكفر ليس محبوباً ولا مرضياً، أما الأشعرى فهو يقول بإرادة الله لكل شيء فعلى هذا يكون الكفر محبوباً مرضياً ومراد الله، لذا فإن الأشعرى يؤول قوله تعالى: ﴿وَلَا يُرْضَىٰ لِإِبَادِهِ الْكُفْرُ﴾ [الزمر: ٧] أنه لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر ولا يحب لعباده المؤمنين الفساد، ويرى البزدوى أن الأشعرى قد أخطأ إذ حمل هذا الكلام العام على الخاص من غير دليل وتقييد المطلق بنسخ للمطلق، إذ المطلق ضد المقيّد وليس فى قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] ذكر أحد. فيكون ذلك زيادة فى كتاب الله وهو يعدل النسخ أيضاً^(١) والواقع أن الذى ألجأ الأشعرى إلى هذا التأويل هو توحيد بين الإرادة والمحبة والرضا، والذى يقول عنه البزدوى أنه خالف فيه أهل السنة والجماعة^(٢)، أما عند الماتريدى فإنه يقول كما سبق الإشارة أن الله لا يحب الكفر وإن أراد كونه ولم يلجأ إلى تخصيص العام وتقييد المطلق كما فعل الأشعرى وذلك لتفرقة بين الإرادة والمحبة والرضا، ولقد اختلف الأشاعرة من بعد الأشعرى فى إطلاق لفظ المحبة والرضا على الله، فمنهم من قال إنه يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وإفضاله وهى من صفات أفعاله، ومنهم من يحمل المحبة والرضا على الإرادة لكنه يقول إذا تعلقت الإرادة بنعيم يناله العبد تسمى محبة وإذا تعلقت بنقمة تنال العبد سميت سخطاً^(٣).

ويعرف الماتريدى الإرادة بأنها هى صفة فعل لكل فاعل يخرج فعله على غير سهو أو غفلة ولا طبع بل يخرج على الاختيار^(٤)، ومعنى هذا أن الإرادة تعنى

(١) البزدوى: أصول الدين ٥٢.

(٢) البزدوى: أصول الدين ٤٣، ٤٤، والكمال بن الشريف السامرة شرح السامرة ١٢٥.

(٣) الخوينى: الإرشاد ٢٣٨، ٢٣٩.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٧٣١.

عدم الغلبة والإكراه، ولقد ذكر الماتريدي ذلك المعنى فى رده على الكعبى فى قوله إن الله ليس بمريد، إنك إذا قلت إنه ليس بمغلوب ولا مكروه ولا ساء فقد أقررت بكونه مريداً، ويقول أيضاً: إن الأصل فى وقوع الفعل فى الشاهد أن يكون على إرادة أو غلبة أو سهو، فكل من خرج فى شىء من الوصف بالغلبة والسهو لزم الوصف بالإرادة التى هى للأفعال^(١).

ولكن هل يعنى قول الماتريدي بأن الإرادة تعنى نفى الغلبة والسهو ميل إلى قول النجارية؟ يجيب أبو المعين النسفى عن ذلك نافياً ميل الماتريدي إلى قول النجارية، ويذكر أن قصد الماتريدي أنه يريد انتفاء هذه المعانى عن الحى لا يكون إلا بإرادة^(٢)، والماتريدي يرى أن الإرادة لازمة لتحقيق الفعل، فهى التى بها يكون الفعل، وهى مع الفعل، وليست سابقة عليه كما هو عند المعتزلة، أما ما عدا ذلك مما قد يكون الفعل إذا وجد ولا يكون فهو التمنى المعروف، والله يجلب عن هذا الوصف، وهذا يثبت أن إرادته هى التى يكون بها الفعل ويتحقق على الوجه الذى أراده^(٣)، ومن هذا يتضح لنا تفرقة الماتريدي بين إرادة الله وإرادة العبد، فإرادة الله تقال على الحقيقة لا على المجزأ إذ بها الفعل، فإرادته وفعله متلازمان، فما أراد أن يفعل فعل، وما فعله فقد أراده، أما إرادة العبد فهى تقال على المجاز وليس على الحقيقة. وهى التمنى، ولا تعنى تحقيق الفعل، فقد توجد ولا يوجد بها الفعل.

ويستدل الماتريدي على أن هذه الإرادة التى للعبد لا تعنى تحقيق الفعل، بأنه قد يجوز التكلم بالإرادة على غير تحقيق الفعل، كقوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧]، والجدار لا فعل له، فإذا جاز إضافة الإرادة لمن لا فعل له، دل على أنه ليس الفعل^(٤).

(١) الماتريدي: التوحيد ٣٠٥.

(٢) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٣٢٥.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٣٠٥.

(٤) الماتريدي: تاوريلات أهل السنة ج١/ ٤٧١.

ثم إن الماتريدي يسوى بين الإرادة والقدرة، فهو يرى أنه يجوز أن تكون القدرة إرادة، إذ قد يكتفى بالقدرة على الفعل، إذ هي سبب الفعل، كالامر المعتاد بين الخلق يأمر رجل. آخر بفعل فيقول لا أستطيع^(١)، وهذه التسوية بين الإرادة والقدرة، يعنى أنه لما كان العبد عند الماتريدي ليس له قدرة حقيقية فعلى ذلك ليس له إرادة حقيقية، وعلى هذا يمكن القول إن الماتريدي يقول بإرادة الله بمعناها الحقيقي والتي بها يقع الفعل، وأن إرادة العبد معناها مجازى لا يقع بها الفعل، وهي تعنى التمنى.

والإرادة عند الماتريدي غير المراد، ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً﴾ [الإسراء: ١٦] دلالة على أن الإرادة غير المراد، لأنه أخبر بتقدم الإرادة فى وقت الإهلاك، وهذا يدل على أنها غير، ومنه أيضاً أنه أراد السبب الذى به يهلكون، وهو التكذيب لما علم أنهم يختارون ذلك^(٢)، ومعنى أن الإرادة غير المراد، يوضح لنا رأى الماتريدي فى معنى إرادة الله للمعاصى، وفقاً لما علم من العباد أنهم يختارونها، ثم إن قوله الإرادة غير المراد، يعنى أن الإرادة ليست موجبة للمراد، وهذا ما عليه الأشاعرة وبعض المعتزلة «الجبائى وابنه» أما النظام والعلاف وجعفر بن حرب وقدماء البصريين يقولون إنها توجب المراد^(٣).

ثانياً: إثبات الإرادة وشمولها:

لقد احتجت المعتزلة بأن إرادة الله ومحبه ورضاه لا تتعلق بالمعاصى من حيث إنها معاصى^(٤) فاحتج الكعبى بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] والكفر أعسر العسر، فإنه لا يريد الكفر.

ويجيب الماتريدي بأن الإرادة فى هذا تخرج على الإذن والإباحة والرخصة، وليس ذلك أمر الإيمان فى شيء فكذا إرادة العسر^(٥).

(١) الماتريدي: تارويات أهل السنة ج١/ ٥٢٦، ج٣/ ١٣٨.

(٢) الماتريدي: تارويات أهل السنة ج١/ ٩٩٢.

(٣) الأمدى أباكار الأفكار ١٨٢، والقاضى عبد الجبار المغنى ج٦/ ٥٨٤.

(٤) القاضى عبد الجبار: المغنى ج٦/ ٢١٨ - ٢٤٩، والشهرستانى نهاية الإقدام ٢٤٩.

(٥) الماتريدي: التوحيد ٢٩٨، ٢٩٩.

واحتمج الكعبى بقوله: ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١].

ويرد الماتريدى: بأن من أراد عداوة إنسان له عداوة أو فعله الظلم قبيحاً فاحشاً، فليس بمريد لهم الظلم بل أراد لهم العدل، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ [ص: ٢٧]، ثم قال فى إبليس: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٦] سماه باطلاً، لا أن خلقه باطلاً، فمثله إرادة فعل الكفر من الكافر باطلاً وظلماً، لا يكون منه إرادة الظلم للعباد، وتأويله قوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

ثم إرادة ما يعلم أن يكون ليكون عدلاً إذ هو أراد جزاء فعله أن يعاقبه على أمر لم يفعله، ثم يفرق الماتريدى بين إرادة فعل هو معصية، وبين إرادة المعصية ذاتها، فقد يجوز إرادة فعل هو معصية، لا على قصد عصيان، وكذلك معاصى المؤمنين، كلها كانت على أفعال من عاصيهم وإن لم يريدوا معصية الله، بل لو أرادوا لكفروا، فهذا يبين أن إرادة فعل يكون من فاعله معصية، لا يكون كإرادة المعصية، فمثله إرادة الله فعل الكافر ليكون منه معصية أو فعله الشتم ليكون منه شتماً قبيحاً لا يكون كإرادة الشتم والمعصية^(١).

ورد الماتريدى يعنى أن الله خلق الكفر وأراد قبيحاً وظلماً، فمن أتى الكفر فهو ظالم، وليس الله بذلك بمريد له الظلم، إذ هو جزاء فعله فالله أراد الكفر والمعاصى ظلماً وقبحاً من فاعليها وليس فى هذا ظلم لهم.

والماتريدى يعتمد فى هذا على القول بأن خلق الشيء غير الشيء وتفرقه بين إرادة فعل هو معصية وبين إرادة المعصية ذاتها، يوضح لنا دور النية عنده فى الفعل وليس الاعتبار لنتائج الفعل، إنما الاعتبار للنية فى الفعل، فقد يأتى الفعل عن غلبة شهوة لا عن قصد عصيان، وهذه هى معاصى المؤمنين؛ وقد يأتى الفعل نفسه عن قصد عصيان وإرادة للمعصية ذاتها وتلك معاصى الكافرين وفى هذا أيضاً يعتمد الماتريدى على القول بجهات للفعل، وقياساً على هذا لإرادة الظلم

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٩٨، ٢٩٩.

غير فعل الظلم وإرادة فعل الكفر غير الكفر، وإرادة فعل الكفر من الكافر باطلاً وظلمًا، لا يكون من الله إرادة الظلم للعباد، ورد الماتريدي على هذا الاحتجاج يبدو أكثر اتساقًا وأقرب إلى الصواب من رد الأشعري على نفس الاحتجاج، فلقد قال الأشعري في معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، معناه أنه لا يريد أن يظلمهم لأنه قال وما الله يريد ظلمًا لهم، ولم يقل لا يريد ظلم بعضهم لبعض، فلم يرد أن يظلمهم وإن كان أراد ظلم بعضهم لبعض، أى لم يرد أن يظلمهم وإن كان أراد أن يتظالموا^(١)، وهذا قول غريب، إن الله لا يريد ظلم العباد وإن أراد أن يتظالم العباد فيظلم العباد بعضهم بعضًا وهذا لا ينفي الظلم عن الله، والواقع كما يذكر ابن الهمام إن إرادة الظلم من العبد ثم عاقبه عليه ليس ظلمًا إنما يكون ظلمًا إذا كان الله أمر بذلك ففعله فعاقبه، أما إذا كان إنما أمره بشيء ففعل غير ما أمر به فلا، فإن على العبد امتثال أمر سيده من غير التفات إلى أنه مراده أم لا، ثم إن الإرادة غيب لا يصل إلى معرفة أنها متعلقة بالمأمور أو بغيره، كما أن تعلق الإرادة بمعية لا يوجبها من العبد ولا يسلب اختياره فيها، قياسًا على العلم، فكما أن العلم لا يؤثر في الإيجاد ولا يبطل التكليف، فكذلك الإرادة لا تؤثر في الإيجاد، بل هي تخصيص الحدوث ولا تبطل التكليف كالعلم^(٢)، ولقد ذكر الشهرستاني أن قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وسائر الآيات التي تفيد ذلك المعنى محمولة على قول الصادق جعفر بن محمد رضى الله عنه، أن الله تعالى أراد بنا شيئًا وأراد منا شيئًا، فما أرادنا أظهره لنا وما أرادنا طواه عنا، فما بالناس نشتغل بما أرادنا عما أرادنا بنا، ومعنى ذلك أنه أراد بنا ما أمرنا به، وأراد منا ما علم، فكانت الإرادة واحدة يختلف حكمها باختلاف وجه تعلقها بالمراد^(٣) وتلك محاولات من الماتريدية والأشاعرة للتوفيق بين القول بإرادة الله الشاملة لكل شيء، ومنها الكفر والمعاصي وبين القول بمحاسبة الإنسان على الكفر والمعاصي، وهذه المحاولات تؤيد ما ذهب إليه الماتريدي.

(١) الأشعري: الإبانة ٥٤.

(٢) ابن الهمام: المسيرة ٦٩ - ٧٢.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام ٢٥٩.

واحتج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَاسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، فدل بهذه الآية على أنهم كذبوا في قولهم لو شاء الله ما أشركنا، وأنهم ذاقوا بذلك العذاب، وأنهم قالوا بغير علم، وأنهم اتبعوا فيه الظن، فهم بذلك متخرصون كذابون، وهذا يدل على عدم إضافة المشيئة إلى الله تعالى.

ويرد الماتريدي بأن المشيئة المذكورة في الآية تحتمل وجوه أحدها: أنهم ادعوا الأمر والدعاء إلى ذلك، فيقولون إن الله أمرهم بذلك ودعاهم إلى ذلك كقوله تعالى ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ [الأعراف: ٢٨]؛ والثاني: أنهم لما أوعدوا في ذلك قد أمهلوا فلما أمهلوا ظنوا كذب الرسل وحسبوا أن ذلك مما لله فيه الرضا والالم يكن يمهلهم، والثالث: أن يكونوا قالوه على الاستهزاء بالمؤمنين، ويدعون أن كل شيء بمشيئة الله كقول الإنسان إذا ما مت لسوف أخرج حياً أنه قال ذلك على الاستهزاء، ثم يذكر الماتريدي أن الذي يؤيد تلك الاحتمالات آخر الآية ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، أما غير ذلك فلا يحتمل^(١).

واحتجت المعتزلة بقوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧] على أن الله تعالى قد يريد ما لا يريده العبد، لأنه أخبر أنهم أرادوا عرض الدنيا والله يريد الآخرة، فيجوز أنهم أرادوا المعصية والله تعالى يريد الطاعة، ويرد الماتريدي أن معنى الآية تريدون الدنيا وعرضها والله يريد الآخرة وعرضها، وقد أراد الله لهم الآخرة بالقتال مع إحدى الطائفتين، وأصل ذلك أن الله تعالى أراد الآخرة لأهل بدر فكان ما أراد، وأراد لأولئك الكفرة النار فكان كما أراد، ويرى الماتريدي أن هناك فرق بين معنى الإرادة المضافة إلى الله تعالى،

(١) الماتريدي: التوحيد ٣٠٢ وتأويلات أهل السنة ج١/٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩ ولراى المعتزلة القاضى عبد الجبار: المنقذ ج١/ ٢٤٦ إلى ٢٤٨.

والمضافة إلى العبد أنها من العباد هي المحبة والمودة، أى تودون وتحبون عرض الدنيا، والمحبة ليست من قرائن الفعل لا محالة، والله يريد الآخرة هو على حقيقة الإرادة^(١).

وبعد أن يرد الماتريدى على احتجاجات المعتزلة بنفى الإرادة وعدم شمول إرادة الله للمعاصي يثبت الماتريدى الإرادة وشمولها لكل الأفعال، فيقول بإيجاب القول بالإرادة فى كل شيء، لأنه فى ذلك إيجاب القول بخلق الأفعال، ولقد أخبر الله أنه يريد هداية قوم بأفعالهم بهدایتة وإضلال قوم بجعل قلوبهم ضيقة حرجة، فإرادة الله شاملة للهدى والضلال واستدل بقوله تعالى: ﴿قُلُوْا شَاءَ لِهٰدَاكُمْ أَجْمَعِيْنَ﴾، وهذا يثبت أن المشيئة شاملة لكل شيء وأنها المشيئة التى يكون عندها الفعل لا محالة.

وينفى الماتريدى تأويل المعتزلة للمشيئة المذكورة فى الآية على أنها مشيئة جبر وقهر، أى لو شاء الله لجبرهم وقهرهم على الإيمان، لكن الماتريدى يرى أن هذا التأويل للمشيئة خطأ من أوجه إحداها: أن الله علمهم كيفية الهدى فلا يحتمل أنه يريد غير ذلك من غير ما تقدم فى عمله أنهم يختارون الكفر، والثانى: أن طريق معرفة الله ورسله طريقه الاجتهاد والاستدلال وهذا لا يحتمل الاضطرار ثم إنه لا صنع للخلق فى موضع الجبر، وقوله لو شاء لجمعكم على الهدى لا يكون له معنى، إذ أن بعضهم قد آمن اختياراً، ولو كان قد جبر البقية لم يكن ليجمعهم ولكن بمنعهم عما أبوا من دينه وطاعته، وذلك بعيد، ثم إن قوله لو شاء لا معنى له، فلو لم يكن الهدى والضلال من الله لبطل القول بلو شاء، ثم إن مشيئة الجبر لا يصح معها التكليف والمحنة والابتلاء^(٢).

ويؤكد الماتريدى على مشيئة الله لكل ما يحدث من إيمان وكفر وطاعة ومعصية، وأن إرادة الكفر والفسق ليست جوراً على ما قالت المعتزلة، مستدلاً

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج٢ / ٢١٨.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٩، وأيضاً تأويلات أهل السنة ج١ / ٥٨٢، ج٣ / ٣٣٢، وأيضاً لتأويل المعتزلة لمشية الله على أنها جبر وقهر، انظر الخطب الانتصار ١٢١.

على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦]، وأن الله أراد أن يهلك أهل القرية بفسقهم بأن أمر مترفيها فيفسقوا فيها، أى أراد الإهلاك قبل كون الفسق ولو لم يرد كون الفسق منهم كما علم أن يكون، ولكن أراد الطاعة وأهلكهم لكان ظالماً، ولكنه أراد إهلاكهم بكون الفسق، فلم يكن إلا ما أراد ولم يكن ذلك ظالماً^(١)، والماتريدى هنا يربط بين الإرادة والعلم.

ولقد ذكر الماتريدى الكثير من الآيات التى ترجع كل شىء إلى إرادة الله، وأن إرادة الله تشمل الهدى والضلال ولا تقتصر على الهدى، مثل قوله تعالى على لسان نوح لقومه: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، وقوله تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١٩] فهل أراد الله أن يفى بوعدده، أو أراد أن يكذب وعده، ويبطل وعيده، فإن قال المعتزلة بالثانى أعظموا القول ووصفوه بإرادة السفه والكذب، وإن قالوا أراد أن يفى بوعدده، قيل لهم: أراد أن يفى به، وهو يريد أن يطيعوه، فيفى وهم يطيعون له أو يعصون، فإن قالوا بالأول فهو جور، لأنه فعله جور فإرادة كونه إرادة فعل الجور أن يكون له فعلا، وقال الله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، وإن قالوا بالثانى إذ عفوا للحق وقالوا بالعدل^(٢).

ويستدل الماتريدى على شمول إرادة الله بقول المسلمين المتوارث، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن من غير معارضة بينهم، وكذلك تعارفهم فى الوعد إذا حذروا الخلف وفى اليمين إذا خافوا الحنث بقولهم: إن شاء الله، وكذلك الدعاء باليسر والخير، ولعل اطمئنان القلب بتلك الحقيقة وهى مشيئة الله، وكذلك يعظم القول فى القلوب بمشيئة إبليس، فلا يقال ما شاء إبليس كان وما لم يشأ لم يكن، وهذا يثبت أن حقائق الأشياء بمشيئة الله واستحسان إضافتها إلى الله واستقبح

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٨٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٩٠.

إضافتها إلى إبليس وغيره^(١)، والماتريدي هنا يلجأ إلى الإجماع والعرف لتأكيد إرادة الله المطلقة الشاملة لكل شيء، ولقد خالفت المعتزلة الإجماع في ذلك وقالوا إن الإجماع في هذه المسألة ليس ممكناً لأنه لا بد أن يستند الإجماع إلى الكتاب والسنة، وكلاهما يثبت عدل الله وحكمته وأنه لا يفعل القبيح وأن معناها أنه ما شاء الله من فعل نفسه كان وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن^(٢).

ولكن يمكن للماتريدي الرد على المعتزلة بنفس الاعتراض لأن الكتاب والسنة يؤوله كل فريق بما يؤيد موقفه، ولقد اعترض الكعبي على تمسك الماتريدي بقول المسلمين ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون، ويقول الكعبي معترضاً: ليس في إرادة الشتم له مدح، وهل يريد الله أن يشتم، ولكن الماتريدي يرد على الكعبي مبيّناً أن الله أراد أن يكون فعل الشتم عن يشتمه قبيحاً مسخوطة، وهذا هو معنى إرادة الله للشتم وهي جعل كونه قبيحاً مذموماً وليس معنى إرادة الله لذلك محبته، كما ذكر الماتريدي أنه لا يجوز أن يقال إن الله يحب إبليس ويرضى وكذلك للخبايا والأقذار وإن كان أراد كونهم، فمثله فعل الكفر^(٣).

ويستند الماتريدي في تأكيد إرادة الله الشاملة، إلى أنه سبحانه فاعل كل شيء، وخالق كل شيء، فهو مرید لكل شيء، لأن ضرورة الفعل توجب أن خروج الفعل على غير ما يريد فاعله، يثبت أنه لغيره ثم إنه سبحانه مالك كل شيء. وإحداث شيء في ملكه حيث لا يشاء آية الضعف والقهر؛ ومن ذلك وصفه محال أن يكون رباً وإلهاً^(٤)؛ فالماتريدي يربط بين الإرادة والقدرة، فقدرة سبحانه شاملة لكل شيء وكذلك إرادته يجب أن تكون شاملة لكل شيء لأن وقوع ما لا يريده دليل على ضعفه، وإلى هذا ذهب الأشعري^(٥) وأيضاً ذكر الإسفرايني أن نفى الإرادة يوجب نفى القدرة^(٦).

(١) الماتريدي: التوحيد ٢٩١.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٦٩ إلى ٤٧٥.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢٩٤ إلى ٢٩٦.

(٤) الأشعري: اللمع ٢٩٢.

(٥) الإسفرايني: التبصير في الدين ٧٩.

(٦) الماتريدي: التوحيد ٢٩٢.

ويربط الماتريدى بين الإرادة والاختيار؛ فإن من شرط من كان فعله الاختيار الإرادة؛ ومن فعله الاضطرار يكون غير مريد؛ فلو كان الله لفعل العبد غير مريد، لكان يكون مضطراً؛ لذا لا يجوز أن يكون لأحد فى فعل غيره لاحتمال خروجه على مريده، وسموا ذلك تمنياً؛ فعلى ذلك لو توهم كون شيء لم يرده الله لكانت إرادته تخرج مخرج التمنى^(١) والماتريدى كما سبق يفرق بين إرادة الله التى تعنى حقيقة الإرادة، وإرادة العبد التى هى التمنى، ولو خرج شيء عن إرادة الله لكانت إرادة تمنى وتلك إرادة العبد.

ويربط الماتريدى بين الإرادة والعلم، ففى إبطاله لقول المعتزلة بعدم إرادة الله للكفر، يرد الماتريدى بأن الله تعالى لو أراد أن يكون الكفر غير الذى يعلم أن يكون، أو أخبر أنه يكون، أراد أنه يكون كذاباً سفيهاً، ومن تلك إرادته لم يجز أن يكون إلهاً ورباً ثم إن كل من صنع غير الذى يكون به كان يكون جاهلاً بالعواقب، أو عابثاً بالفعل، والله يجمل عن الوصفين، ثم يؤكد الماتريدى على الربط بين الإرادة والعلم، مستدلاً بأن لا يجوز للعبد أن يسأل الله هداية من يعلم أنه لا يهتدى نحو إبليس ومحال علينا إرادة ذلك، وإذا لم يكن علينا إرادة ما يعلم أنه لا يكون لم يجز أن يقال ذلك على الله^(٢).

كذلك يظهر تأكيد الماتريدى على الربط بين الإرادة والعلم فى معارضته الكعبى فيذكر أن الكعبى قد عارض نفسه بقوله إن خروج شيء من علمه جهلاً، فلم لا أوجب خروج شيء عن إرادته نقصاً وهو عجز.

ويذكر الماتريدى جواب أبى حنيفة للقدرية وربطه بين الإرادة والعلم، وقوله لهم هل علم الله ما يكون أبداً على ما يكون؟ فإن قالوا لا كفروا لأنهم جهلوا ربهم، وإن قالوا نعم قيل شاء الله أن ينفذ علمه كما علم أولاً؟ فإن قالوا لا، قالوا بأن الله شاء أن يكون جاهلاً، ومن شاء ذلك فليس بحكيم وإن قالوا نعم أقروا بأنه شاء لكل شيء كما علم أن يكون^(٣).

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٩٣.

(١) الماتريدى: التوحيد ٢٩٣.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٢٩٦ - ٣٠٣، ٣٠٤.

ولكن هل يعنى ربط الماتريدى بين الإرادة والعلم القول بأن الإرادة تجرى مجرى العلم، وهل يعنى ربطه بين الإرادة والعلم، «أنه يقول بأن الإرادة علم على النحو الذى قاله الكعبى» بأن إرادة الله هى علمه^(١)؟ ولييان موقف الماتريدى من أن الإرادة تجرى مجرى العلم أم تجرى مجرى الفعل يمكن القول - كما سبق الإشارة إلى ذلك - أن الإرادة عند الماتريدى تعنى تحقيق الفعل، وإن إرادة الله وفعله متلازمان، وأن كل ما كان مفعول الله فهو مراده، كذلك اعتبار الماتريدى أن مسألة الإرادة فرع من مسألة خلق الأفعال، فإذا دللنا على أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى كانت مراد له، ولو لم يرد كان مجبوراً فى إيجاد^(٢)، ويذكر الصابونى أن بعض الأصحاب قال إن الإرادة تجرى مجرى العلم، أما الماتريدى فقال إنها تجرى مجرى الفعل، وذكر الصابونى أن الصحيح فى رأيه هو أنها تجرى مجرى الفعل^(٣)، وعلى هذا فربط الماتريدى بين الإرادة والعلم إنما يعنى قياس الإرادة على العلم، فكما أن العلم الأزلئ محيط بكل شئ فكذلك إرادته سبحانه شاملة لكل ما يقع ويحدث، ولقد ذهب الأشعرى أيضاً إلى قياس الإرادة على العلم^(٤) وهذا يعنى أن الإرادة ليست مجرد العلم على ما ذكر الكعبى من إرادة الله هى علمه، وهذا القول - كما سبق الإشارة - يؤدى إلى أن الله لا إرادة له، وعدم إثبات صفة الإرادة له، أما عند الماتريدى فصفة الإرادة ثابتة وهى غير صفة العلم، وربطه بين العلم والإرادة أو بين القدرة والإرادة، لا يعنى أن الإرادة هى العلم أو القدرة، وما ذهب إليه الماتريدى من التفريق بين الإرادة والعلم واعتبارها صفة مستقلة تابعة، هو ما ذهب إليه الكثير من المتكلمين كالأشاعرة وبعض المعتزلة مع الخلاف بينهما فى أزلية الإرادة وحدوثها ولقد أوضح الشهرستانى الفرق بين الإرادة والعلم

(١) الإسفرائى: التفسير فى الدين ٧٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٢٨٦.

(٣) الصابونى: البداية ١٢٢، ١٢٣.

(٤) الأشعرى: الإبانة ٥٢.

والقدرة فالعلم هو ما يحصل به الإحكام والإنقان، والإرادة ما يحصل بها التخصيص والقدرة ما يحصل بها الإيجاد، الإرادة مستقلة عن العلم من شأنها التخصيص، وخلاف القدرة التي توقع المقدور ولا تخصص، وخلاف العلم الذي يتبع الواقع ولا يوقع، والعلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل، والقدرة لا تتعلق إلا بالممكن، والإرادة لا تتعلق إلا بالمتجدد من الممكنات، فالعلم أعلم تعلقا والقدرة أخص من العلم، والإرادة أخص من القدرة والعلم^(١).

وجملة القول إن الماتريدي يثبت إرادة الله الشاملة لأفعال العباد، إذ أن أفعال العباد من خلقه، وهو قد امتدح بها، وأن القول بعدم إرادة الله الشاملة معناه في رأيه هو عدم قدرة الله على أفعال العباد، فالقول بالقدرة المطلقة وبالإرادة المطلقة والعلم المطلق، لازم لتعام صفات الألوهية، وأن نسبة أى قدرة أو إرادة للعبد يؤدي إلى نقص كمال الألوهية، إلا أن هذا لا يعنى في نظر الماتريدي الجبر وسلب العباد اختيارهم، بل يربط كما سبق القول بين علم الأزلى بما سيكون من العبد من اختيار الكفر أو الإيمان، وبين خلقه وإرادته للكفر والإيمان وفقاً لعلمه السابق بما سوف يختاره العبد.

ويلاحظ أن تفرقة الماتريدي بين إرادة فعل هو معصية وبين إرادة المعصية ذاتها، تأكيد على دور النية كشرط للفعل، وهذا يتفق مع تعاليم الدين الإسلامى وروحه فى اعتباره لمكانة النية فى الأعمال «وأن الأعمال الظاهرة، إنما هى معتبرة، بالنيات والهيئات النفسانية التى هى مصدرها وما روى عن النبى ﷺ، «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»^(٢)، ويتفق أيضاً مع تقليب الأخلاق الإسلامية لعمل القلب على حركة البدن، وتأكيد دور النية فى الفعل والتركيز على العامل القلبي فى تحقيق الخير الموضوعى، فهو ليس شرطاً ضرورياً فحسب ولكنه سبب مؤثر بواسطة العمل الظاهرى الذى ليس سوى انعكاس له^(٣)، ويتفق مع رأى الصوفية

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٢٤٠ إلى ٢٤٩.

(٢) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام ١٠٢، ١٠٣.

(٣) د. محمد عبد الله دراز: دستور الاخلاق فى القرآن (الترجمة العربية)، ٤٢٤، ٤٧٥.

فى ارتباط الطاعات بالنيات وأن النية أصل لصحة تلك الطاعات وأن النية فى ذاتها تعد خيراً أو شراً، والنية خير من العمل^(١).

والماتريدى يتأكد عن دور الإرادة فى العمل وليس الفعل مرهوناً بنتائجه يسبق الفيلسوف الألمانى «كانط» فى اعتباره الإرادة الخيرة هى الشرط الأسمى لكل خير^(٢).

ولكن هل تعنى تفرقة الماتريدى بين إرادة فعل هو معصية وبين إرادة المعصية ذاتها وتركيزه على النية، أن المعصية قد تنقلب طاعة بالنية، كالذى يبنى مسجداً بمال حرام؟

وللإجابة على هذا القول نقول، إنه ينبغى أن لا نفهم من قول الماتريدى أن المعصية تتغير عن موضعها بالنية، وإنما قصد الماتريدى هو أن يفرق بين معصية يرتكبها المؤمن لا بقصد العصيان، والاستحلال لها. بل يرتكبها لغلبة الشهوة عليه، فهو يعتبر عاصياً وبين المعصية التى يرتكبها الكافر على قصد العصيان، والاستحلال لها، بمعصيته كافر وليس عاصياً، فالتفرقة تقوم على اعتبار نوعين من المعصية لا على قلب المعصية طاعة.

ومن الملاحظ أن أدلة الماتريدى فى إثبات الإرادة وشمولها ومعارضته لموقف المعتزلة، يتكرر بعضها فى إثبات القضاء والقدر لله، وذلك لربطه بين مسألة الإرادة والقضاء والقدر وأنهما فرع لمسألة خلق الأفعال، فكأنهما بمثابة أدلة لإثبات خلق الله للأفعال أو صورة أخرى لهذه الأدلة، وهو يرى أن إثبات الإرادة والقضاء والقدر هو إثبات لخلق الأفعال، لذا فقد يستخدم الدليل الواحد فى إثبات خلق الأفعال وفى إثبات القضاء والقدر.



(١) الفزالى: إحياء علوم الدين ج٤/ ٣٦٢ وما بعدها وإيضاً د. أحمد صبح الفيلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ٢٦٨ وما بعدها.

(٢) كانط: نقد العقل العملى (الترجمة العربية) ١١٣.

القسم الرابع

القضاء والقدر

يرتبط القضاء والقدر بعموم مشيئة الله وخلقه وقدرته، ولقد اختلفت مواقف المعتزلة وأهل السنة بالنسبة لمسألة القضاء والقدر وذلك لاختلافهم فى نسبة الأفعال، فأهل السنة ينسبونها إلى الله، والقضاء والقدر فرع من أصل هو نسبة خلق الأفعال إلى الله عندهم، أما المعتزلة فإنهم ينسبون الأفعال إلى العباد، لذا أجمعوا على أن الله لم يخلق الكفر والمعاصى ولا شيئاً عن أفعال غيره، وأن الله جعل الإيمان حسناً، والكفر قبيحاً، ومعنى هذا أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح^(١)، ودافع القاضى عبد الجبار عن قول المعتزلة بعدم إرادة الله للمعاصى وقضائه بها، والرد على من قال بإرادة الله لجميع الكائنات ومن بينها المعاصى^(٢) وعلى هذا فالمعتزلة تقول بأن الله لم يخلق المعاصى ولم يقض بها ولم يأمر بها.

ويقابل هذا رأى رأى الأشاعرة الذين يرون بأن الله قضى المعاصى وقدرها بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها لا أنه أمر بها، وقضاء الله تعالى هو خلق ما هو حق كالطاعات وخلقه ما هو جور كالكفر والمعاصى، لأن الخلق منه ما هو حق وما هو باطل، وإذا كان الله قد قضى بالمعاصى على هذا النحو، فإن المعتزلة تعترض على ذلك وتحتج كيف ترضى بقضاء الله بالكفر، وقد أمرنا بالرضا بقضائه؟ ويجب الأشاعرة بأننا نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً وقدره فاسداً ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً لأن الله تعالى نهانا عن ذلك، وفرق الباقلانى بين القضاء والمقضى فالقضاء الذى هو خلق مقضى، والقضاء الذى هو أمر وإخبار وكتابة غير المقضى، وأنا نرضى بقضاء الله الذى هو خلقه، والذى

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١/ ٢٩٨، ٢٩٩.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٤٥٩، وما بعدها، المفتى ج١/ ٢٠١ إلى ٣٣٩.

أمرنا به نريده ونرضى به ولا نرضى، من ذلك ما نهانا أن نرضى به، ويقول إنا نطلق الرضى بالجملة، ولا نطلق بالتفصيل لموضع الإبهام^(١).

موقف الماتريدى

أولاً: معارضة آراء المعتزلة:

يعارض الماتريدى آراء المعتزلة فى القضاء والقدر كما وردت على لسان الكعبى، فالمعتزلة تقول بإضافة الخيرات إلى الله لأنه أرادها وأمر بها، ولا يضاف إليه شيء من القبائح لأنه لا يريد لها ولم يأمر بها، بل عاقب عليها^(٢)، ويقول الماتريدى إنه يتفق مع المعتزلة على إضافة الخيرات إلى الله، وأنه لا يضاف إليه شيء يوهم القبح، إلا أن المراد من إضافة الخيرات إلى الله عند الماتريدى يختلف عن المعتزلة، فالمعتزلة تضيف الخيرات إلى الله لأنه أمر بها ودعى إليها وقوى عليها، والماتريدى يقول إن هذا وإن كان حسناً إلا أنه ليس المراد من إضافة الخيرات إلى الله، لأن المراد من الإضافة هى الشكر والحمد له، والأمر والدعاء والتقوية اشترك فيه المؤمن والكافر، وجهة الشكر والحمد تختلف، إذ يختص بها المؤمن، ويؤكد ذلك أن الإيمان هو من نعم الله وفضله على المؤمن، كذلك لا يضاف فعل الخير إلى الله من جهة الأمر، إذ ليس فى الأمر إلا الإلزام، وفى ذلك مؤن عظيمة لا يضاف إليه بذلك، بل من جهة الحمد والشكر كما قال: ﴿بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٧] بهذا يبطل قول الكعبى فى إضافة الخير إلى الله من جهة الامر.

ويرد الماتريدى على قول الكعبى أن الشرور لا تضاف إلى الله لأنه نهى عنها، ويبين الماتريدى أن الشرور لا تضاف إلى الله، لأنه وجه الإضافة عنده هى الشكر والحمد، ولا وجه فى ذلك.

ويعارض الماتريدى حمل الكعبى لقول المسلمين أن الخير والشر من الله، على أنهم أرادوا به مخالفة قول الزنادقة، ولم يريدوا بها أفعال العباد، ويرد الماتريدى أن

(١) الأشعرى: اللع ٤٥، ٤٦ شره مكارنى وإيضاً الباقلانى التمهيد ٣٣٥، ٣٣٧.

(٢) القاضى عبد الجبار المغنى ج٦/ ٢١٨، ٢٥٥ وفيه تمصيل رأى المعتزلة.

ما ذكره من قول المسلمين فهو كذب، لأنهم يقولون قدر الخير والشر من الله، وقدر الشر ليس هو الشر، ولو كان في شأن الزنادقة لكان يقيح إضافة الشر إلى العليم الحكيم، بل هم يخصصون القول على أن قدر الخير والشر من الله.

ويقول الماتريدي بأنه لا يقول بإضافة الكفر والشر إلى الله بإطلاق، وذلك لأن الإضافة تخرج مخرج دعوى الأمر أو إضافة إنعام، وليس في ذلك واحد منهما، فلا يجوز الإضافة إليه، وذلك كالقول بأن الله في التحقيق وإن كان رب كل شيء وخالق كل شيء وكل شيء له، لكن لا يقال ذلك في الخبائث والقاذورات والشيطان ونحو ذلك، ومثله كذلك لا يضاف الكفر والشر إلى الله وإن كان من خلقه، وعلى هذا يكره القول في الكفر والمعاصي أنها بقضاء الله وقدره وإرادته لما ذكر من القبح، أو هي لا تذكر إلا على الاستقباح والاستهانة والذي ذلك وصفه لا يضاف إلى الله تعالى وأصل الإضافة كما يوضحها الماتريدي أن يضاف إلى الله تعالى كلما كانت الإضافة تخرج مخرج التعظيم له أو مخرج الشكر أو مخرج ذكر نعمه، أو أوامره وما خرج على غير ذلك لا يضاف إليه وإن كان في الحقيقة خلقه، والله يوصف بفعله، وهو يخرج على معنى العدل أو الفضل في الحقيقة، ويجوز أن يضاف إليه ما ليس في الحقيقة فعلة إن كان على معنى محموداً لأن ذلك بإنعامه، وإن لم يكن محموداً لا يضاف^(١).

وعلى هذا فإن الكفر خلق الله وقضائه وإرادته، ولكن كيف يكون الكفر قضاء الله وقد أمرنا بالرضا بقضاء الله، فيكون قد أمرنا بالرضا بالكفر؟ ويوجه الكعبي هذا الاعتراض محتجاً بما روى عن النبي ﷺ بالرضا بالقضاء، ويرد الماتريدي أن معنى الكفر قضاء الله أن يعلم أن الكفر قبيح كما أخبر الله، وأن من لم يرض بذلك فهو كافر^(٢)، ومعنى قول الماتريدي هذا، أن القضاء هو بيان حقيقة الفعل، وأنه قبيح وشر وفساد، وأنه يوجب مقت صاحبه وتعذيبه وأن الله خلقهم كذلك، أما فعل الكفر، القبيح فهو فعل العبد، وعلى هذا فإن الله لم يشأ كون الكفر إنمّا

(١) الماتريدي التوحيد ٢٩٢، ٣٠١، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤.

(٢) الماتريدي التوحيد ٣٧.

أراد كونه قبيحاً فاسداً، ولقد أثار هذا اعتراض المعتزلة الذين يرون أنه يتعارض مع ما يظهر من القول ما شاء الله كن، أو ما شاء الله كونه كان^(١)، والواقع أن اعتراض المعتزلة بذلك لا ينطبق على قول الماتريدي، فالماتريدي يقول بجهات للفعل، وخلق الشيء غير الشيء، وعلى هذا ففعل الكفر وفقاً لرأى الماتريدي له نسبة إضافة إلى الله وهي خلقه وفقاً لمقتضى حكمته وجعله قبيحاً، وهو يدخل في عموم مشيئته وإرادته لكل ما يقع ويحدث، فهو خالق كل شيء ومالكة فلا اعتراض على مشيئته، وله نسبة إضافة إلى العبد وهي وقوع الكفر صفة له بكسبه واختياره، وعلى هذا يكون مسئولاً عنه معاقب عليه، وبذا يمكننا أن نفرق بين خلق الكفر وجعله قبيحاً، وبين فعل الكفر الذي هو من العبد، ويمكننا بذلك القول بأن الله قد رضى أن يخلق الكفر، ولم يرض الكفر بعينه.

أما ما روى عن النبي ﷺ بالرضا بقضاء الله خير وشره، فإن الماتريدي يتهم المعتزلة بعدم الرضا به، بقولهم بالعوض، وأنه ليس لله القضاء بالأمراض والمصائب بدون ذنب إلا بالعوض^(٢)، والواقع كما ذكر الماتريدي أن القول بالعوض لا يتفق مع الرضا بالقضاء خير وشره.

واحتجت المعتزلة بأنه لو كان الكفر والمعاصي بقضاء الله وإرادته لوجب أن يكونوا مطيعين لله تعالى بمعاصيهم، لأنهم فعلوا ما أَرَادَهُ الله.

ويرد الماتريدي على هذا الاحتجاج، بأنه لا عذر للإنسان بالقضاء والقدر وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: أن الله قضى وخلق لما علم أن ذلك يختار ويؤثر، أى قضى وخلق بناء على ما علمه من إرادة العبد ووفقاً لتلك الإرادة فيما أراد وخلق وقضى يصلون إلى ما يختارون، فلم يكن لهم الاحتجاج بما اختاروه وآثروه، كذلك لم يكن لهم علم بما قضى وكتب، أى أن الماتريدي يقول: إن ما يقع وفقاً للعلم القديم، إنما يقع بكسب العبد مختاراً فيه، وعلم الله محيط بكل ما يكون وأنه سيكون، وذلك

(١) القاضي عبد الجبار: المغنى ج٦/ ٢٨٥.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٨-٣.

لا يسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه، كذلك أن ما كتب وقضى غيب فكيف يجوز لهم الاحتجاج به.

ثانيًا: أن القضاء والقدر والإرادة والخلق لم يحملهم على ما فعلوه ولم يجبرهم عليه، فقد مكنوا من مضادات ما عملوا وكانوا مختارين، وكل مختار مكن الترك ومؤثر وفاعل، ويجب أن نفهم معنى التمكين عند الماتريدي لا يعنى قوله بصلاحية القدرة للضدين بل معناه أن العبد لم يكن ممنوعاً، بل كان مضيئاً لأحد الضدين بانشغاله وميله إلى الضد الآخر؛ وأن التمكين الذى يقصده هو التمكين من الاختيار لا من القدرة.

ثالثًا: أنه لم يخطر ببالهم عند الفعل أنهم مجبرون عليه فالاحتجاج بذلك باطل ولو كان لهم بذلك احتجاج لكان لهم بالإخبار والعلم والتقوية له احتجاج^(١).

والماتريدي بهذا يريد أن يوفق بين القول بقضاء الله وقدره للكفر والمعاصي، وبين مسئولية الإنسان على ما يرتكبه من أفعال الكفر والمعاصي وأن القول بالقضاء لا يسقط مسئولية الإنسان على ما ارتكبه من الكفر والمعاصي.

ثانيًا: رأى الماتريدي فى القضاء والقدر

وبعد عرض موقف الماتريدي من رأى المعتزلة بالقضاء والقدر ومعارضة لأرائهم، نعرض لمعنى القضاء والقدر عند الماتريدي فهو يبين معنى القضاء أنها تعنى:

أولاً: الحكم بالشئ والقطع على ما يليق به، فرجع إلى خلق الاشياء وأن كل شئ على ما خلقه وعلى ذلك يجوز وصف أفعال الخلق، قضى بهن أى خلقهن كقوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] أى خلقهن وحكم كقوله: ﴿فَأَقْضَ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، بمعنى احكم، ويجوز أن يقال حكم الله أن فلانا يفعل كذا فى وقت كذا، فيكون منه كذا فى وقت كذا، وحق هذا أن يكون حكم بما علم، فالماتريدي يشير بذلك إلى أن ما يقع ويحدث إنما تبعاً لعلم الله الأزلى.

(١) الماتريدي: التوحيد ٣٠٩، ٣١٠ نوايلات أهل السنة ج١/ ٢٩

ثانيًا: القضاء بمعنى الإعلام والإخبار، كقوله ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الإسراء: ٤].

ثالثًا: القضاء بمعنى الأمر كقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وهذا لا يجوز أن يضاف إلى الله إلا في الخيرات.

رابعًا: القضاء بمعنى فرغ كقوله ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ﴾ [القصص: ٢٩] لكن هذا النوع الأخير لا يجوز الإضافة إلى الله لإضافة الشغل بشيء أو فراغ له منه إلا على مجاز اللغة في تحقيق القضاء ما خلق، أما القدر فيقال على وجهين: أحدهما: الحد الذي يخرج عليه الشيء وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر، وعلى ذلك قوله: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩] والثاني: بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان ومكان، وحق وباطل، وما له من الثواب والعقاب، وعلى هذا المروي عن رسول الله ﷺ بالقدر خيره وشره من الله، ويستدل الماتريدي على أن القدر بهذه المعاني من الله، فمن الوجه الأول يكون أفعال الخلق على ما لا يبلغه أوهامهم من الحسن والقبح ولا تقدرها عقولهم، فثبت أنها خرجت كذلك من الله، والوجه الثاني أن لا يحتمل منهم تقدير أفعالهم من الزمان والمكان ولا يبلغه علمهم؛ ولا يحتمل أن يكون هذا بهم، وهي غير خارجة من الله^(١).

ووفقا لهذه المعاني للقضاء والقدر كما يذكرها الماتريدي، فكل ما يقع ويحدث إنما هو من خلق الله وإرادته وقضائه وقدره، ولا شيء يخرج عما قضاه وقدره، لأنه خالق كل شيء، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وعلى كل شيء قدير، وأحاط بكل شيء علما، لأن كل شيء أحصاه وقدره، ويقع وفقا لما قضى به وقدره، ونلاحظ أن الماتريدي يلجأ إلى العلم الإلهي لحل مشكلة التوفيق بين القضاء والقدر، ومسئولية الإنسان واكتسابه لأفعاله، ونجد هذه المحاولة من بعده عند ابن رشد الذي يقول إن أفعالنا إنما تتم وفقا للقدرة التي خلقها الله لنا وللأسباب الخارجية التي قدرها الله على نظام معين، وإرادتنا لا توجد إلا بموافقة

(١) الماتريدي: التوحيد ٣٠٦، ٣٠٧، وتاويلات أهل السنة ج١/٩٨٦.

الأسباب الخارجية، فواجب أن تكون أفعالنا على نظام محدود لأنها مسببة عن تلك الأسباب الخارجية، وكل سبب يكون عن أسباب مقدرة محدودة فهناك ارتباط بين أفعالنا والأسباب الخارجية وهناك أيضاً ارتباط بينهما وبين الأسباب الداخلية التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا أو النظام المحدود في الأسباب الداخلية والخارجية هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود الأسباب، ولقد أحاط الله اختراعاً وعلماً بجميع أسباب الموجودات^(١)، وواضح لجوء ابن رشد أيضاً إلى العلم الإلهي كحل لمشكلة التوفيق بين قضاء الله وقدره وبين اكتساب الإنسان لأفعاله، وعلى الرغم من لجوء كلاهما إلى العلم الإلهي، إلا أنهما اختلفا في تعلق العلم الإلهي ومدلوله فإن مدلول العلم الإلهي عند ابن رشد هو الإيجاد، وهو القضاء والقدر، لكن العلم عند الماتريدي لا يؤثر في الإيجاد، وثمة فارق آخر بينهما، ففي معنى القدر يؤكد عند ابن رشد على النظام والعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، وفقاً لنظام محدد ثابت، لكن الماتريدي يهتم بإبراز معنى القدر بتحديد صفات الشيء وما عليه من خير أو شر.

وواضح من رأى الماتريدي مخالفته لأقوال المعتزلة في القضاء والقدر، ووصفهم بالكفر لإنكارهم القضاء والقدر، ونجد هذا الاتهام يتكرر من بعده عند ابن تيمية الذي ألحق المعتزلة بالمجوس لأنهم كذبوا بقدر الله، وإن آمنوا بأمره ونهيه، وأنكروا عموم مشيئته وخلقه وقدرته^(٢).

ويوافق رأى الماتريدي ما ذهب إليه الأشاعرة من القول بإثبات القضاء والقدر وعموم مشيئة الله وإرادته، وأن كل ما يقع وفقاً لقضاء الله وقدره^(٣) لكن الشيخ زاده يرى أن هناك فرق بين الحنفية الماتريدية، والأشاعرة في معنى القضاء والقدر؛ فالماتريدية تقول إن القدر هو تحديد الله أولاً كل شيء بحده الذي سيوجد به، وما يحيط به من زمان ومكان، والقضاء هو الفعل عند التنفيذ، أما رأى الأشعرية فتري

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢٢٥-٢٢٧.

(٢) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ٦٥.

(٣) الأشعرى: اللمع ٤٥، ٤٦ نشره مكارثي، الباقلائي: التمهيد ٣٢٦.

أن القضاء هو إرادة الله الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص، والقدر هو تعلق الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة^(١)، ويبدو من هذه التفرقة أن معنى القدر عند الأشاعرة هو معنى القضاء عند الماتريدية، ومعنى القضاء عند الأشاعرة هو معنى القدر عند الماتريدية، وهذا فيما يبدو لا يمثل خلافا جوهرياً، لأن كل من الماتريدية والأشاعرة يقولون بالأمرين معاً، ويضيفانها إلى الله، فليس ثمة فرق في أن ما ينسبه فريق من معنى للقضاء بنسبه الفريق الآخر للقدر.

ورأى الماتريدي في أن الخير والشر بقضاء الله وقدره، يقترب من رأى ابن سينا في قوله إنه كل ما هو موجود خيراً كان أم شراً، فهو موجود بقدر الله ولكن الله لا يرضى إلا الخير، والشر إنما هو عدم الشيء؛ وهو موجود بالعرض والشر ضرورى لوجود الخير، فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر لو لم تكن تتضاد وتتفعل عن الغالب لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة^(٢)، كذلك يوافق رأى الماتريدي في القضاء والقدر رأى الصوفية كما وصفه الكلاباذي، بأن كل شيء خير أو شر فقضاء الله وقدره^(٣)، وذهب الغزالي إلى أن الرضا بقضاء الله ثمرة من ثمار المحبة وهو من أعلى مقامات المقربين، وأن للمعصية وجهان، وجه من الله من حيث إن فعله واختياره وإرادته، فيرضى به من هذا الوجه تسليماً لله، ووجه إلى العبد من حيث إنه كسبه ووصفه أنه محقوتا عند الله وبغيضا عنده، فهو من هذا الوجه نكر مذموم^(٤).



(١) الشيخ زاده: نظم الفرائد ٢١.

(٢) ابن سينا: النجاة ٤٦٦ إلى ٤٧٠ وأيضاً دى يور: تاريخ الفلسفة في الإسلام الترجمة العربية ١٧٣، وأيضاً لابن سينا: رسالة سر القدر ضمن مجموعة رسائل ٢٤٦ إلى ٢٤٩ مطبعة كردستان العلمية.

(٣) الكلاباذي: انصرف لمذهب أهل التصوف ٤٤

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين ج٤/ ٣٤٣ إلى ٣٥٤.

الفصل السادس

السمعيات

• القسم الأول: النبوة.

• القسم الثاني: الإيمان.

القسم الأول

النبوة

أولاً: تعريفات عامة

١- معنى النبي والرسول: الأصل اللغوي لكلمة النبي، قيل هو المنبئ لإنبائه عن الله تعالى وقيل النبي مشتق عن النبوة وهو الارتفاع، فالنبي بذلك هو الرفيع المتزلة عند الله تعالى والرسول هو الذى يتابع عليه الوحي من رسل اللين إذا تتابع دره، وكل رسول الله عز وجل نبي وليس كل نبي رسولا^(١) ولا فرق بين النبي والرسول سوى أن الرسول مأمور بتبليغ شريعة للناس وكتاب أنزل عليه وهو أخص من النبي والنبي أعم، فهو موحى إليه وأنزل عليه شريعة لكن لم يؤمر بتبليغها، ولقد ذكر القاضى عبد الجبار أن لا فرق فى الإصلاح بين النبي والرسول، وكذلك قال الإيجى بأن كلاهما موصوف بالعلو والاصطفاء من الله^(٢)، ولا يشترط المتكلمون فى النبي والرسول شرطاً من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات والاستعداد الذاتى من صفاء الجوهر، بل هو من اصطفاه الله تعالى من عباده ومن عليه بالنبوة، أما الفلاسفة فقالوا إن النبي من اجتمع فيه خواص ثلاث يمتاز بها عن غيره، أحدها: أن يكون له اطلاع على المغيبات، ثانيها: أن تظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون ميولى عالم العناصر مطيعة له، منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه، ثالثها: أن يرى الملائكة تصوره بصورة محسوسة، وأن يسمع كلامهم وحيا من الله إليه^(٣).

وإذا كان المتكلمون لم يشترطوا فى النبي شرطاً من الأعراض والأحوال المكتسبة، فإنهم قد اشترطوا لصدقه ظهور المعجزة على يديه، فما هو معنى المعجزة؟

(١) البغدادي: أصول الدين ١٥٣، ١٥٤، الإيجى: المواقف ٥٤٥.

(٢) أبى الحسن الديار بكرى: تاريخ الخميس ج١/٣، القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٥٦٧،

٥٦٨ الإيجى: المواقف ٥٤٥.

(٣) الإيجى: المواقف ٥٤٥، ٥٤٦.

٢- معنى المعجزة: المقصود بالمعجزة ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله، والمعجزة في اللغة مأخوذة عن العجز الذى هو نقيضه القدرة والمعجز فى الحقيقة هو فاعل العجز فى غيره، وهو الله تعالى، فهو الذى ينفرد بالقدرة عليه، ولا يصح دخوله تحت قدرة الخلق، ويرى بعض الأشعرية وجمهور المعتزلة أن المعجز على ضربين، ضرب ينفرد به الله تعالى، ولا يدخل تحت قدرة العباد مثل اختراع الأجسام، وضرب يدخل مثله تحت قدرة العباد، ولكن يمتنع عليهم أن يأتوا به على مثل ما يقع من الله، مثل بلاغة القرآن فهم يقدرّون على التفسير من البلاغة، وإن تعذر عليهم الكثير من تجانس قليله وكثيره، والمعجزة خاصة بدار التكليف لأن ما يظهره الله تعالى فى الآخرة من الأمور الخارجة عن العادة ليست بمعجز^(١).

والمعجزة عند المتكلمين تقع بقدرة الله على يد النبى لتحدى بها بإذن الله ودلائها على الصدق قطعية، أما عند الفلاسفة فهى من فعل النبى، بناء على مذهبهم فى الإيجاب الذاتى، وهى تقع للنبى سواء كان للتحدى أو لم يكن، ودلائها على الصدق ليست قطعية^(٢).

ويرى الماترىدى أن المعجزة آية صدق الأنبياء، وهى تخرج على خلاف الأمر المعتاد بين الناس، ويجريها الله تعالى على أيدي من أرسلهم، وهى من فعل الله تعالى^(٣).

وقد يلتبس الأمر على البعض بين المعجزة والكرامة والحيل لخروج هذه الأفعال عن الأمر المعتاد بين الناس، فما معنى الكرامة.

٣- الكرامة: تساوى الكرامة والمعجزة فى نقض العادة، والفرق بينهما أن المعجزة تظهر على يد النبى والكرامة تظهر على يد الولى، والمعجزة لا يكتتمها

(١) الباقلانى: البيان عن الفرق بين المعجزات ٨-١٤ البغدادي: أصول الدين ١٧٠، ١٧١ القاضى عبد الجبار: المغنى ج١٥/١٩٧-١٩٩ الإيجي المواقف ٥٤٧، أبو المعين النفي، تبصرة الأدلة ٢٨٤.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ٨٦-٨٨.

(٣) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٢١٩، ٥٢٥.

صاحبها بل يظهرها ويتحدى بها، أما الكرامة فإنه يكتمها صاحبها بل ويبتعد في كتمانها، والمعجزة مأمون تبدل حال صاحبها معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه وصاحب الكرامة لا يؤمن من تبدل حاله^(١).

ولقد أجاز الأشاعرة فيما عدا الإسفرائني وقسوع الكرامة، واستدلوا بما ورد في الخبر عن صاحب سليمان في إتيانه بعرش بلقيس، ورؤية عمر رضى الله عنه وهو على منبره جيشه بنهاوند^(٢)، وأيضاً أجازها الماتريدية^(٣)، وأيضاً الصوفية الذين دافعوا عنها ضد منكروها، وذكروا أنها لا تشبه بالمعجزة وأنها تأيد النبي وإظهار لدعوته، وهى تحدث للأولياء من حيث لا يعلمون^(٤)، أما المعتزلة فلقد أنكروا الكرامة للأولياء، وقالوا إنها تشبه بالمعجزة ولا خلاف بينهما إلا في اللفظ والمعجزات لا تكون إلا للأنبياء فكذلك الكرامة^(٥).

٤- الحيل: الحيل تتم فيما يمكن دخوله تحت مقدور العباد، والسحر يقوم على التخيل والتمثيل بالآلات، مثل الحيات وغيرها من الحيوان، فتبدو وكأنها تسعى، وعلى هذا فإن ما يعمل الساحر فإنه ضرب من الحيلة والسخف، وهناك ضرب آخر من السحر هو الذى ورد في القرآن وتواترت به الآثار، وهو سحر حقيقة، وضار للمسحور وإن لم يضر إلا بإذن الله، ولقد نهى القرآن عنه وعند الإمام مالك وأصحابه يقتل عامله ولا يستتاب^(٦).

٥- الفرق بين النبي والولي والساحر: النبي يتحدى بالمعجزة؛ أما الساحر والولي فلا يتحديان الخلق كذلك يختص الأنبياء بالعصمة، ويجب طاعتهم فيما يأمر به، أما الأولياء فليسوا معصومين، ولا تجب طاعتهم في كل ما يأمر به، ولا الإيمان بجميع ما يخبرون عنه، بل يعرض أمرهم وخبرهم على الكتاب

(١) البغدادي: أصول الدين ١٧٤، ١٧٥، ابن خلدون: المقدمة ٨٧.

(٢) البغدادي: أصول الدين ١٨٤، ١٨٥ الرازي محصل أفكار المتقدمين ١٦١ وابن خلدون: المقدمة ٨٦.

(٣) أبو المعين النسفي: التمهيد في أصول الدين ١٤.

(٤) الكللابي: التصرف لمذهب أهل التصوف ٧٢ إلى ٧٤.

(٥) القاضي عبد الجبار: المغنى ج ٢٤٢/١٥، ٢٤٣.

(٦) الباقلاني: البيان بين المعجزات والكرامات والحيل ٥٧، ٥٨، ٧٧، ٧٨.

والسنة فيما وافق الكتاب والسنة كان واجباً قبوله، وما خالف الكتاب والسنة كان مردوداً، كذلك هناك فرق بين الولي والساحر، فالسحر بإجماع المسلمين لا يقع إلا على يد فاسق، والكرامة لا تظهر إلا على يد ولي، والسحر يكون بفعل ومعاناة والكرامة لا تستقر إلى ذلك، وفي كثير من الأحيان تقع اتفاقاً من غير أن تستدعى أو يشعر بها^(١).

ويفرق الماتريدي بين المعجزة والسحر ومن ثم بين النبي والساحر فيقول بأن السحر أصله من السماء، لكن الناس نسوا أصله وتوارثوه بالتعلم، أي أن الماتريدي يرى أن السحر اكتساب، أما المعجزة فليس طريقها التعلم بل هيمنة من الله وفضل على نبيه، ثم إن المعجزة مختصة لأمر عظيم ومصحوبة بتعاليم وشرائع، وأما السحر فهو شيء يأخذ البصر ثم يضحل، ثم إن المعجزة وهي آية الرسول تمنع أن يدعيها من ليس برسول، وأيضاً أن الساحر يحمل معه دليل كذبه، إذ أنه تكلف استخراج العجائب بالتعلم، فلو كان ما يفعلونه حقاً، لكان به غنى عن عرض الدنيا، وأيضاً أن الرسل دعوا إلى الكف عن الملمات والشهوات وخاطروا بأنفسهم في وقت ضعفهم وقلة أنصارهم وتعرضوا للجبارين مع علمهم بسوء ضعفهم بالمخالفين لهم، وبخاصة من يخافون منهم تفريق جمعهم وتشتيت أمورهم، أما حكم الساحر عند الماتريدي، فإن فعل شيئاً فيه هلاك إنسان وهو غير منكر لشيء من شرائط الإيمان فلا يكفر، لكنه يكون فاسقاً عاصياً ساعياً في الأرض الفساد ويقتل الساحر لعيه في الأرض بالفساد وإذا كان سحراً هو كفر يقتل الساحر لا الساحرة لأن علة القتل الردة والمرتدة لا تقتل^(٢).

٦- معنى الوحي: يذكر الماتريدي المعاني المختلفة لكلمة الوحي، وهي على وجوه منها النبوة وهو إرسال الله الملائكة إلى أنبيائه ورسله، ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١]، ومنها الإشارة بقوله: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ

(١) أبي الحسن الديار بكري: تاريخ الخميس ج١/١٦، ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٣٣-٣٧.

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٨٩ ملا على القاري: شرح الفقه الأكبر ١٤٥.

سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿١١﴾ [مريم: ١١] ومنها الإلهام ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ﴿[النحل: ٦٨]، ومنها الإسرار كقوله: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ ﴿[الأنعام: ١١٢] وأصل الوحي هو أن يلقي الإنسان إلى صاحبه شيئاً للاستتار والإخفاء، وقد يكون ذلك بالإيماء، ويرى الماتريدي أن الأصل في التسمية بكلمة وحي أنه سمي به لسرعة وقوعه وقذفه بالقلب^(١).

ويفرق الماتريدي بين الوحي والإلهام وإن كان يسمى وحياً لسرعة وقوعه في القلب وقذفه فيه، بأن الإلهام لا يدري العبد كيف حصل له ومن أين حصل فإن كان ما قذف فيه خيراً فهو من الملك، وإن كان شراً فهو من قذف الشيطان ووسوسته وتجد تلك التفرقة تكرر من بعد الماتريدي على لسان الغزالي^(٢)، وواضح من أقوال الماتريدي في الوحي أن الوحي غالباً يسند إلى الله، وقد يسند إلى غير الله، أما الموحى إليهم منهم في الأكثر الأنبياء وأيضاً يوحى إلى غيرهم من الخلق.

٧- عصمة النبي: العصمة لغة المنع والقائلون بالعصمة منهم من يقول المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، ومنهم من يقول لا يأتي بها بتوفيق الله إياه ونهيته ما يتوقف عليه الامتناع^(٣)، والاشعرية يقولون بعصمة الأنبياء عن كل الذنوب بعد النبوة ماعدا السهو والخطأ، وأجازوا عليهم الذنوب قبل النبوة أما ابن كرام فأجاز الذنوب بدون تفصيل، ومن أصحابه من أجاز الخطأ من النبي في التبليغ، أما المعتزلة فأجاز أبو هاشم على الأنبياء الصغائر التي لا تنفر وقال النظام إن ذنوبهم على السهو والخطأ وهم يأخذون بها وإن كانت مرفوعة ظن أهمهم، وذكر الخياط أن المعتزلة لا يجيزون على النبي الغلط والخطأ فيما بلغ عن الله لأن الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم والعصمة عن الكفر ثابتة قبل الإرسال وبعده عند عامة المسلمين إلا عند الفضلية من الخوارج والعصمة ثابتة بعد الوحي عند أهل السنة إلا عند الحشوية^(٤).

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٩٦٤.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٥٢٥، ج٢/ ١٩١، ١٩٢ ولرأى الغزالي المنقذ من الضلال ٣٨، ٣٩.

(٣) أبو عذبة: الروضة البهية ٥٩.

(٤) البغدادي: أصول الدين ١٦٧، ١٦٩ الخياط الانتصار ٩٤- الصابوني: البداية ٩٧.

والماتريدي يثبت العصمة، ففي شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [الاحزاب: ٥٧]، يرى أن من لم يكن معصوماً يجوز أن يؤذى ولا يلحقه اللعنة، كذلك يرى أن النبي معصوم ولا يجوز عليه الخطأ فيما بلغ عن الله، فيرفض قول من قال، إنه قد ألقى الشيطان على النبي ولفسته عند تلاوته ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ (١٩) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾ [النجم: ١٩، ٢٠]، تلك الغرائيق العلى وشفا عنهن ترغى؛ ويقول بأن هذا القول فاسد^(١)، ويرى الماتريدي أن العصمة منه من الله وليست على سبيل الاستحقاق كما ذكر عن المعتزلة، ففي تأويله لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ﴾ [النساء: ١١٣] أى لولا أن من الله عليه بأن عصمه ولو كان على سبيل الاستحقاق كما يقولون لم يكن للامتنان عليه بذلك معنى، إذ فعل ما كان عليه أن يفعله على زعمهم^(٢).

والعصمة كما يرى الماتريدي لا تزيل المحنة والابتلاء، فهي لا تكون إلا إذا كان أمر ونهى، فأما إذا لم يكن أمر ولا نهى فلا معنى للعصمة ولا للتوفيق، فهي بذلك لا ترفع الابتلاء ولا تزيل المحنة^(٣)، ومعنى ذلك أنها لا تجبر على الطاعة ولا تجبر على المعصية، بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار تحقيقاً للاعتدال^(٤).

ثانياً، أقوال المنكرين للرسالة والرد عليها

قالت المعتزلة والشيعة بوجوب النبوات عقلاً، وقال الأشعرية والماتريدية بجواز النبوات عقلاً، وأثبتها الفلاسفة الإسلاميون فهم يرون أنها لازمة فى حفظ نظام العالم المؤدى إلى صلاح النوع الإنسانى على العموم لكونها سبباً للخير العام

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ١٠٢٠.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٤٢١.

(٣) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٢٤١، ٥٥٠.

(٤) الصابوني: البداية ٩٥ وأيضاً ملا على القارى شرح الفقه الأكبر ٥٩.

المستحيل تركه فى الحكمة، وأنكرها البراهمة باستحالة النبوات عقلاً^(١) فلا خلاف بين المسلمين على الحاجة إلى الرسالة إنما الخلاف بينهم وبين المنكرين للرسالة وهم البراهمة وبعض الفرق الضالة، ولقد دافع المتكلمون والفلاسفة كل وفق منهجه، لإثبات الحاجة للرسالة ودفع حجج المنكرين.

موقف الماترىدى

يذكر الماترىدى اختلاف الناس فى الرسالة، فلقد أثبتتها أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر وأنكرها غيرهم، ثم يعرض لأقوال المنكرين والرد عليها، ونوجزها فى أربعة أقوال:

أولاً: يذكر الماترىدى أن من الذين أنكروا الرسالة، قد أنكروها لإنكارهم الصانع وجهلهم بالله، ويرد عليهم الماترىدى بأن مناظرة من أنكر الصانع، تكون مناظرته فى إنكار الصانع أولاً، إذ التنازع فى الرسالة لا يتم إلا بعد لزوم القول بوجود الصانع وإثبات الصانع والرسالة يمكن إثباتهما بالآيات التى جاء بها الرسل الذين نشأوا بينهم وعرفوا أحوالهم وجاءوا بالآيات التى قهرت عقولهم، وتفوق وسعهم وهذا يلزم العلم بصدقهم فيما أخبروا عن أرسلهم وأن الذى أرسلهم عليه حكيم قادر على إنشاء الأدلة على إثباته ليعلموه بها وإن لم يشهدوه^(٢).

ويتضح من هذا اعتماد الماترىدى على المعجزة وأنها سبيل إثبات الرسالة وسبيل إثبات الله.

ثانياً: قول من ينكر حكمة الأمر والنهى والوعد والوعيد، وأن العالم حصل على الإنشاء والإفناء، أى إن هى إلا حياتنا الأولى نموت فيها ونحيا، وهؤلاء منكرين للبعث والحياة الأخرى وللرسل.

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٤١٧ ولرأى المعتزلة القاضى عبد الجبار المغنى ج١٥/٦٣، ٩٦ ولدفع حجج البراهمة ١٠٩-١٤٦ ومن الأشاعرة الباقلانى التمهيد ١٠٧-١٢٩ وانظر أيضاً الكنتلى حاشية شرح العقائد النسفية ١٦٥-الكمال ابن أبى شريف المسامرة على شرح المسامرة ١٩٠ لرأى الماترىدى ولرأى الفلاسفة انظر ابن سينا النجاة ٤٩٨.

(٢) الماترىدى: التوحيد ١٧٦.

ويرد عليهم الماتريدي مبينا بأن سقوط حكمة الأمر والنهي يعنى أن يكون فعله سبحانه ليس بحكيم، ولقد ثبت أنه سبحانه حكيم فلا يخرج فعله عن الحكمة وهذا يثبت الأمر والنهي، ثم يستدل الماتريدي على ضرورة وجود الأمر والنهي عن طريق استقراء حياة البشر وإدراك الحكمة فى ضرورة وجود الأمر والنهي، فالله قد خلق الخلق للبقاء وجعل لهم قدرة، وجعل البقاء بالأغذية، وحجب إليهم البقاء والحياة، فلو لم يجعل الأمر والنهي وبين الحلال والحرام، لبادر كل إلى ما يطمع فيه عن البقاء، ولحدث بينهم التنازع وفى ذلك خوف الفناء، بما به جعل البقاء وأن من أنكر الأمر والنهي، فلقد قاس ذلك الإنكار بالشاهد على ضرورة منفعة الأمر والناهي، وإذا كان الله غنى بذاته ذهب معنى الأمر والنهي.

ويحاول الماتريدي أن يثبت لهؤلاء المنكرين لحكمة الأمر والنهي على هذا الأساس الخاطي، فيبين لهم حكمة الأمر والنهي عن طريق العقل، فالخلق مقسم إلى ضار ونافع، وجعل الله الكل محتمل للذة والالئم، ولم يجعلهم كذلك إلا للعواقب، يحذرهم بها ويرغبهم فيها من الوعيد بالشدائد والموعد بالملاذ، لذا لزم القول بحكمة الأمر والنهي، ووفقا لرأى الماتريدي هذا فهو يعكس عليهم قولهم بأن الأمر منفعة الأمر، فيقول بأنه منفعة المأمور وللعاقة والمال الذى ينتظره فى الآخرة، ثم من حكمة الأمر والنهي أن الله خلق البشر فى أحسن تقويم وسخر لهم باقى الأرض والسماء فلا يجوز فى العقل إسداء مثل هذه النعم إلى ما لا يعرفها، فلزمهم به معرفة المنعم ليعلموا من يستحق المحبة ويستوجب الشكر، ثم إن فى العقول الحسن والقبح، فيجب الأمر والنهي بضرورة العقل والعقاب لمن أثر هواه على إشارة العقل^(١).

الثالث: قول من يقر بالله والتوحيد ولا يقر بالرسالة، محتجا بأن فى العقول كفاية عن الرسالة، ويلاحظ أن هذا الاعتراض قد ورد على لسان البراهمة وعلى لسان الوراق، ويحاول الماتريدي إثبات الحاجة إلى الرسالة فى أمر الدين والدنيا وإثبات أن العقل ليس فى غنى عنها، وإثباتها عن طريق الإفضال من الله تعالى، إن كان فى العقل غنى عنها، على نحو ما ستعرف فى إثباته للحاجة إلى الرسالة.

(١) الماتريدي: التوحيد من ١٧٧ إلى ١٨٩.

ويذكر الماتريدي هذه الآراء التي وردت على لسان الوراق الذي يقول بأن الرسل لو جاءوا إنما في العقول فهم منا أو إن جاءوا بخلافها، فقد جعل الله العقول حججا أى أن في العقل غنى، فيرد الماتريدي بأن الحسن والقبح نوعان ما يحسن لنفسه ويقبح ضده وكل خلافاته، والثاني ما يحسن الشيء وخلافاته، على حسب الحاجة وقيام الدلالة من حمد العواقب وذمها، وفي هذا النوع يرى الماتريدي أنه ليس في العقل إدراكه، فلزم في هذا بمن يعرف إجمال الحمد والعدم وهو الرسل^(١).

ثم يذكر زعم من أنكر الرسل أنه لا يجوز أن يأمر الحكيم بما هو قبيح في العقل مثل ذبح الحيوانات.

ويرد الماتريدي بأن الحسن والقبح في العقل نوعان. أحدهما: لا يتغير نحو شكر المنعم وقبح السفيه. والثاني: هو الذي يحسنه العقل للعاقبة أو للمقدمة أو للحال فجائز ورود الشرع بمثله. وعلى ذلك أمر الذبائح ولو قدر الإباحة فيها كان كل حي يموت، والثاني العدل في الجملة حسن والجور في الجملة قبيح، لكن من الأشياء مما يظهر قبحه بالنهي وحسنه بالأمر وذلك نحو تقلب أحوال المرء وانفعاله، وعلى ذلك ذبح الحيوان وقد جاءت به الرسل.

ثم يبين الماتريدي التفرقة بين حسن العقل وحسن الطبع فما حسنه العقل لا يقبح أبداً، أما ما حسنه الطبع فهو متغير، ويجوز أن ما ينفر منه الطبع يالفه بالعادة، ثم إن ما يكون طبعه التوحش فهو لا ينفر من الذبح، وكذلك اعتبار القضاة الذبح، أى أن الذبح ليس قبيحاً في العقل ولكنه في الطبع والطبع متغير، ثم إن الذبح يجوز على حسب رأى الشوية الذين احتجوا به على إبطال النبوة، وذلك لأنهم أجازوا تبين النور والظلمة، ثم امتزاجهما ثم تباينهما أو في ذلك تفرق كل مقترنين وهذا هو معنى الذبح، وأما أن يحل للأذى بجوهر النور فيكون محلاً للأذى وهو شر، أو يحل بجوهر الظلمة فلا يصح النهي لأن من طبعه الشر، ثم إن في الذبح إخراج الروح الصافي من الظلمة الكدرة، فعلى هذا يصح الذبح على مذهبهم ويطلب احتياجهم به^(٢).

(١) الماتريدي: الوحيد ٣٠١.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢.

الرابع: منهم من أنكر الرسالة وقابل آيات الرسل ومعجزاتهم بصنيع الكهنة والحر والشعوذة، ويذكر أقوالهم كما وردت على لسان الوراق، فلقد ذكر في إبطال المعجزات بأن الناس كانوا يجهلون طبائع العالم التي يستعان بها في الأفعال أو عدم قدرتهم على التمييز بينها وبين الخيل واللعب التي رأوها مثل جذب حجر المغناطيس للحديد.

ويرد الماتريدي أنه لو كان الفعل بالطبائع لما كان الجذب أعجوبة ولكن الأعجوبة أن يخرج الشيء عن جوهره، وهذه هي الآيات التي جاء بها الرسل. ويتهم الماتريدي الوراق بأنه من الشكاك، إذ أن من تكلم في الطبائع على غير المعروف والمشاهد، ولا دليل عنده سوى قوله أنه لم يكن أو لعله يكون؛ أبطل بذلك إثبات شيء أو نفيه ويكون من الشكاك^(١)، فالوراق يحاول التشكيك في المعجزات ويخلط بينها وبين السحر. ويرجع ذلك إلى جهل الناس بطبيعة الأشياء لكن في قول الماتريدي أن معنى المعجزة هو الخارق للطبيعة رد على قول الوراق.

ثالثًا: الحاجة إلى الرسالة: يقدم أدلة كثيرة على الحاجة إلى الرسالة وفيها رد على المنكرين لها ونوردها فيما يلي:

١- يرى الماتريدي القول بالحاجة إلى الرسل قياسا على الحاجة في أمر الدنيا إلى معلم ومرشد، وليس في بداية العقول معرفة وجوه الزراعة وما يصلح للأغذية وأنواع الحرف والتجارات وتفرق البلدان وتعرف الألسن وسبيل معرفة ذلك هو التعلم وليس العقل وهذا يلزم القول بمن يطلعه الله على كل جوهر منها ليحيا بما يأكلون أبدانهم وقيمون دينهم، وسبيل ذلك ليس بداية العقول وإنما هو التعليم على أيدي الأنبياء الذين أرسلهم الله للتعليم والإرشاد في أمور الدنيا والدين^(٢)، ونجد هذا الدليل يتكرر من بعد الماتريدي على لسان الكثيرين المتكلمين الذين استخدموا نفس الدليل في الرد على البراهمة في إنكارهم للنسبة نذكر منهم الباقلاني والجويني وابن حزم^(٣).

(١) الماتريدي: التوحيد ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨.

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٧٩، ١٨٠، ١٨٦.

(٣) الباقلاني: التمهيد ١٢٦، ١٢٧ والجويني: الإرشاد ٣٠٤ وابن حزم الفصل حـ/ ٧٢.

٢- الإثبات عن طريق العرف، فما هو معروف فزع الناس إلى بعضهم للاستعانة برأيهم في النواثب ثم تعليم الفنون والآداب على أيدي الحكماء، فكذاك لزم العقل الفزع إلى ناصح صدوق مرسل من عند الله^(١).

٣- الإثبات عن طريق العقل لما ثبت في العقل حسن معرفة المنعم وشكره والرسول هي التي تبين كيفية شكر المنعم، وأداء كل جارحة ما عليها من العبادة وليس ذلك بالعقل^(٢)، فالماتريدي كما سبق القول يرى أن وظيفة السمع الذي يرد على لسان الرسل مختص بالشرائع وتفصيلها.

٤- ضرورة حاجة العقل للرسول وذلك لوجود التنازع بين الناس وادعاء كل منهم الحق مما يجعل حاجتها إلى من يؤلف قلوبها ويجمع كلمتها ويردها إلى ما جعلت له من الصلاح والمعرفة ولا أحد أعلم بذلك إلا من خلقها وفي ذلك لزوم القول برسول تعلم أنه من عنده جاء وكذلك تفاضل العلماء وأن يكون عند واحد منهم ما ليس عند غيره، وإذا ثبت ذلك فلا ندفع أن يكون عند الله مما به صلاح عبادة مما ليس عند خلقه فيوصلها إليهم عند رسله^(٣)، أي أن الماتريدي يرى أن ضرورة الرسل ليسوا للناس شريعة العدل التي بها قوام حياتهم، ولو ترك الناس وشأنهم لا اختلفوا في ذلك أو رأى كل منهم ماله عدلا وما عليه ظلما فالحاجة إلى الرسل لبقاء النوع الإنساني ولتنظيم حياتهم، وهذا المعنى الذي يقول به الماتريدي نجده عند الفارابي وابن سينا في إثباتها للحاجة للنبوّة^(٤)، وأيضاً تجد هذه المعاني حديثاً عند الإمام محمد عبده^(٥).

٥- إثبات عدم غنى العقل عن الرسل لعدم استقلاله بالمعرفة، وذلك لانشغال العقول بأمور الدنيا وغلبة الطبع والشهوات، يعوقها عن الإحاطة بالحق في كل

(١) الماتريدي: التوحيد ١٨٠.

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٨١.

(٣) الماتريدي: التوحيد ١٨٢.

(٤) ابن سينا: النجاة ٤٩٨ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ٨٠-٨٣.

(٥) محمد عبده: رسالة التوحيد: ٨٠-١٥٠ ولا تخرج نظرية النبوّة عند الإمام محمد عبده كما سبق أن قرره الماتريدي.

لطيف وجليل، فلا بد من رسول من عند الله ليبين لهم ويدلهم عند الاشتباه على الحق والأصل في حاجة العقول للرسول كما يذكر الماتريدي وجهان: الأول: أن العقل مخلوق له حد كغيره من الإدراك يعترضه ما يعترض غيره من الآفات مع غموض الأشياء واستغلاقتها، والثاني: أن الله جعل إدراك السبب على الحسن الغائب وجهان: أحدهما: الاستدلال بالشاهد على الغائب، والثاني: الخبر، لأن من المعرفة من لا تأتى عن طريق الحس مما لا وجه فيها للحس، كذلك من المعرفة مما لا وجه فيه إلا الخبر وذلك نحو الجاح والمحذور، وفي هذا يلزم القول بالخبر ووجوب الرسالة^(١).

٦- ويورد الماتريدي دليلاً آخر على عدم كفاية العقل في المعرفة فيقول بأن الأصول ثلاثة: ممتنع وواجب وواسط، ولا يجوز أن يأتى الخبر بغير الواجب والممتنع في العقل، ويجوز أن يأتى بغير الواسط لأنه ممكن، ويتقلب من حال إلى حال، والرسول تحيى ببيان الأولى فى كل حال^(٢)، أى أن الرسول هى التى تبين الممكن وتحدده لعدم استطاعة العقل تحديده.

٧- ثم يذكر الماتريدي أنه على فرض صدق قولهم بأن فى العقل غنى عن الرسل، لجاز إرسال الرسل عن طريق الإفضال، إذ أن نعمه كثيرة وإن كان القليل منها كافياً^(٣).

ويلاحظ هنا أن الماتريدي يتعد عن قول المعتزلة بضرورة وجوب إرسال الرسل وذلك لقوله بأنها تفضل من الله وإن كانت أفضاله لا تعد ولا تحصى، والقليل منها كافياً والقول بالتفضل لا يعنى الوجوب.

٨- ويرى الماتريدي أن فى إرسال الرسل تيسير للعقل وتخفيف عنه ومعونة وإرشاد وتذكير وتبين له، مما يحث على النظر ويدعو إلى الفكر واستعمال العقول، والهوى منازع للعقول وكما جعل للهوى أعوان من الشهوات والأمانى والشياطين، فالرسل أعوان للعقل^(٤).

(١) الماتريدي: التوحيد ١٨٣ وإيضاً تأويلات أهل السنة حـ/٦٨٤، حـ/١٣٤.

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٨٤.

(٣) الماتريدي: التوحيد ١٨٤.

(٤) الماتريدي: التوحيد ١٨٥.

٩- نوازع الهوى حسية، وأسباب عمل الحق غائبة، وذلك أمر عسير على الطبع والهوى، فلا بد من الحاجة إلى الاستعانة برؤية من تذكر رؤيتهم المعاد ويخبرون عن المتقلب فيصير ذلك عيانا يسهل على الطبع^(١).

١٠- لم يستطع جميع منكرى الرسل أن يقدموا أدلة تكذيبهم مع كثرة محاولاتهم^(٢).

ويلاحظ على رد الماتريدى على منكرى النبوة وإثباته الحاجة إلى الرسالة، أنه يعتمد فى ذلك على بيان وظيفة النبى الاجتماعية، ودوره فى وضع أساس العدل والنظام، وليس معنى قوله بدور الرسل فى معرفة أمور الدنيا كالطب والصناعات والحرف التى لا سبيل إلى إدراكها أولا بالعقل، بل لابد من معلم ومرشد يرشد إليها أن ذلك يعنى أن الرسل أرباب صناعات وحرف، وذلك لأنه كما وضع الإمام محمد عبده أنه ليس من وظيفة الرسل تفصيل طريق المعيشة ووجوه الكسب وغيرها إلا من وجه العظة العامة والإرشاد والاعتدال فيه، ويبان أن ذلك كله مخلوق لله، وأن لا ينال أحد شيء من ذلك بشر فى نفسه أو عرضه أو ماله بغير حق بقتضيه نظام عامة الأمة على ما حدد فى شريعتها^(٣)، والماتريدى بذلك ينه إلى أن وظيفة الرسل ليست روحية فحسب، بل أيضاً تنظيم للمجتمع وسن سنة العدل والنظام، فهو قائد روحى وقائد للمجتمع وبذا لا ينفصل الدين عن المجتمع ولا يتعارض الجانب الروحى مع الجانب الدنيوى ولقد كانت هذه المهام واضحة فى حياة بنى الإسلام^(٤).

ويلاحظ أن الماتريدى يبين فى الحاجة إلى النبوة مساندة الوحي للعقل وهذا يعنى عدم التعارض بينهما والشريعة الكاملة كما يقول ابن رشد وهى التى تقوم

(١) الماتريدى: التوحيد ١٨٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٨٦.

(٣) الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد ١١٨، ١١٩، ولقد أشار الغزالي من أن القول بأن النبوة يحتاج إليها لمعرفة الادوية والأحكام النجومية التى لا سبيل إلى الفعل لإدراكها ليس معنى ذلك أن النبوة عبارة عنها فقط بل يعنى أن إدراكات هذا الجنس من المعروف إحدى خواص النبوة، الغزالي المنقذ من الضلال ٣٩، ٤٠.

(٤) Seyyed Hossin Nasr: Ideals and realities of alam P.68

على الوحي والعقل فإنه إن أمكن أن تكون شريعة بالعقل فقط فإنها تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي^(١).

رابعاً: أدلة صدق الرسل عامة وخاصة رسالة محمد ﷺ

بعد أن بين الماتريدي الحاجة إلى الرسالة يقدم الأدلة على صدق الرسل بصفة عامة ويهتم بإثبات رسالة محمد ﷺ بصفة خاصة وهذه الأدلة تعتمد على صفات الرسل الخلقية والخلقية من قبل الرسالة وبعدها وعن طريق المعجزات والآيات الدالة على صدقهم ويخص رسالة محمد ﷺ بكثير من الاهتمام إذ أنها تتمثل في القرآن كمعجزة عقلية، وبين وجوه إعجاز القرآن، وفيما يلي سنعرض لادلته:

١- الصفات الخلقية والخلقية: هذه الصفات تجعلهم أعلى منزلة بين قومهم وذلك من قبل الرسالة، فهم لا يقصروا في الاجتهاد ولا عرف من أخلاقهم منكراً، بل كانوا حائزين على مكارم الأخلاق وكانوا زاهدين في الدنيا وتحملوا المشاق والمتاعب وأنهم لو نظر إليهم أحد بعين الفكر والتأمل لاتباع مقالاتهم ولا خالفهم أحد إلا لإيثاره الدنيا على الآخرة^(٢).

وبالنسبة لمحمد ﷺ، فلقد تجلّت هذه الصفات والتي تعبّر عن صفاء الجوهر من الناحية الخلقية والخلقية فهو مبرأ عن الآفات في الخلقة وزين كل زين، ولم يعرف أحد يوصف بمثله حسناً وجمالاً، مما يؤهله لأعلى المنازل وأشرفها وحاز على كل مكارم الأخلاق من صدق وشجاعة وزهد في الدنيا وبعد عن المطامع الدنيوية من رياسة ومال وبعد عن المداينة والمكر حتى ألقى الله في قلوب أعدائه الرعب^(٣).

٢- المعجزات الحسية: وهي الآيات التي يأتى بها الرسل فهي خارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك وتفوق قدرة البشر على مثل ذلك وهم قد أكرموا بها من عند الله لإظهار صدقهم، وهذه الآيات والمعجزات تختلف عن السحر وتفوقه^(٤).

(١) ابن رشد: تهاافت التهافت ٨٦٩.

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٨٨، ١٨٩.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢٠٢ إلى ٢٠٥.

(٤) الماتريدي: التوحيد ١٩٠.

ولقد ورد عن الأنبياء الكثير من المعجزات كقلب العصا حية وإبراء الأكف والأبرص وغير ذلك من المعجزات .

وبالنسبة للنبي محمد ﷺ فهناك معجزات حسية كثيرة حدثت على يديه ، كتظليل السحاب له ، وشق صدره ، وانشقاق القمر وحنين الجذع وتسليم الحجر عليه ، وشربهم من الماء القليل الذي انفجر من بين أصابعه وابتلاء أعدائه بدعائه ثم إنهم استغاثوا به فأغيثوا وشكايه الناقة وإطلاعه على ما يضره المنافقون وما أخبره به أصحابه عن أحداث ستحدث لهم وإخباره عن الفتح ونصرة الدين قبل وقوعها^(١) ، وعلى الرغم من كثرة هذه المعجزات الحسية التي وقعت على يد النبي محمد وثبوتها إلا أن الماتريدي لا يعلق عليها أهمية كبيرة مثل النوع التالي من المعجزات وهو الذي اختص به محمد ﷺ وهي القرآن الكريم وهو المعجز العقلي .

٣- المعجز العقلي (القرآن): يهتم الماتريدي بتلك المعجزة الخالدة والتي يختص بها محمد ﷺ ، ونعرض لرأيه في وجوب إعجاز القرآن .

رأى الماتريدي في وجوه الإعجاز للقرآن

يرى الماتريدي أن وجوه إعجاز القرآن متمثلة في نظمه والعجز عن الإتيان بمثله ، وإخباره عن الأمم الماضية ، ولم يعرف عن النبي أن جلس أمام معلم ، وإخباره عن الفتح ونصرة الدين وإظهاره وأنه قد جمع أصول التوازل إلى يوم القيامة وموافقة لسائر الكتب المنزلة وبيان صفته عليه السلام ، التي وردت عندهم في كتبهم والتي لم ينكروها ، ثم إن الرسول أنزل في عصر الوثنية فجمع القرآن من أنجح ما لو اجتمع موحدو العالم ما احتملوا بلوغه ، ثم إنه قد نزل مفرقا في عشرين سنة ، ولم يختلف في نظمه أو موافقة بعضه بعضا ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وامتناع الاختلاف حجة على أنه من عند الله لأن كلام البشر مختلف ومتناقض ، ثم إن النسخ والخصوص والعموم في القرآن ليس مختلفا^(٢) .

(١) الماتريدي: التوحيد ١٩٠ ، ١٩١ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(٢) الماتريدي: التوحيد ١٩٤ ، ١٩٥ وتاريخات أهل السنة ج١/ ١٨٨ .

ونخلص من هذا كله أن الماتريدى يرى أن القرآن معجز فى تأليفه وبلاغته ومعانيه وأخباره ووجوه الإعجاز التى ذكرها الماتريدى توافق ما ذهب إليه الأشاعرة^(١)، أما المعتزلة فلقد أجمعت إلا النظام وهشام الفوطى وعباد بن سليمان على أن تأليف القرآن نظمه معجزة وقال النظام إن إعجاز القرآن إنما يكون ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظام فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وبمعجز أحدثه فيهم، وقال هشام وعباد لا نقول إن شيئاً من الأعراض يدل على الله سبحانه ولا على نبوة النبي ﷺ، ولم يجعل القرآن علماً للنبي ﷺ ورعنا أن القرآن أعراض^(٢)، ولا يعنى قول النظام هذا، إنكار نظم القرآن بل يعنى كما ذكر الدكتور أبو ريدة - أن فى رأى النظام هدم لأهل كل من تحدته نفسه بالقدرة على المعارضة وجذع لأنف كل متناول، وهو أكثر قطعاً عن الإتيان بمثله وأبلغ فى تقرير الإعجاز بلفظه ومعناه^(٣).

ولكن ما هو موقف الأعجمى من إعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة وهو لا يعرف العربية؟ يذهب الباقلانى إلى أن العلم بإعجاز القرآن استدلالى فى حق الأعجمى ضرورى فى حق المحيط بمذاهب العربية وغرائب الصنعة^(٤)، ويذكر البغدady كيفية استدلال العجم على فصاحة القرآن وإعجازه فى النظم بأن العجم إذا علمت أن العرب أهل اللسان عجزوا عن معارضته علموا كونه معجزاً كما أن السحرة لما عجزت عن معارضة موسى فى عصاه عرف غيرها وجه الإعجاز فى العصا وأنها ليست بسحر لأنها لو كانت بسحر لعارضته السحرة بمثله كذلك العجم يعلم أن القرآن لو كان من جنس البشر لقدر على مثله أهل اللغة^(٥).

ويلاحظ تركيز الماتريدى واهتمامه بمعجزة القرآن لدلالة على صدق النبي ﷺ يوافق ما ذهب إليه الباقلانى من أن القرآن معجزة لها دلالة عامة يلزم الحجة بها

(١) الباقلانى: المجاز القرآنى ٣٣-٥٠، ١٨٣-٢١١ والجوينى: الإرشاد ٣٤٩، ٣٥٣.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ٢٩٦/١ ولرأى النظام، الحياط: الانتصار ٢٧.

(٣) محمد عبد الهادى أبو ريدة إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ٣٥.

(٤) الباقلانى: المجاز القرآنى، تحقيق السيد أحمد صقر ٢٥٩-٢٦١.

(٥) البغدady: أصول الدين ١٨٤.

إلى يوم القيامة، أما المعجزات الأخرى فلقد قامت فى أوقات خاصة وأحوال خاصة^(١).

ويلاحظ اهتمام الماتريدى بالجانب العقلى فى المعجزة أكثر من اهتمامه على الجانب الحسى، يقترب من موقف ابن رشد الذى يقول بأن النبى ﷺ لم يتحد بخارق من خوارق الأفعال مثل قلب عين أخرى أو أن ما ظهر على يديه من الخوارق والكرامات إنما ظهرت فى أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها، أما الذى دعا به الناس وتحداهم به، هو الكتاب العزيز، وعلى هذا فخارقه ﷺ الذى تحدى به الناس وجعله دليلاً على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز^(٢).

كذلك اتفق كل من الماتريدى وابن رشد فى وجوه إعجاز القرآن من حيث ما تضمنه من معانى العلم والعمل، مما لا يمكن أن يكتسب بعلم، بل بوحى وما تضمنه من الإعلام بالغيوب^(٣)، ويتفقان فى أهمية المعجز الجوانى المتمثل فى القرآن كدلالة على صدق النبى وعلى الرغم من أن قول ابن رشد بضعف دلالة المعجز على صدق النبى وقوله لسائل أن يسأل من أين لنا صحة القول أن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد^(٤)، فليس معنى ذلك أن ابن رشد ينكر المعجز، بل هو كما ذكر الدكتور عاطف العراقى - يميز بين ما يسميه معجز برانى ومعجز جوانى، ويفضل القول بالمعجز الجوانى الذى يتمثل أساساً فى القرآن، كما يرى أن المعجز البرانى لا يناسب الصفة التى سمى النبى نبيّاً أو التصديق الواقع من قبل هذا المعجز هو طريق الجمهور فقط، أما التصديق بالمعجز الجوانى فإنه يعد طريقاً مشتركاً للجمهور والعلماء معاً^(٥).

والواقع أن اهتمام الماتريدى بالمعجزات العقلية المتمثلة فى القرآن ومعانيه، يعنى أن هذا النوع من المعجزات أقوى وأكثر قبولاً للتصديق من المعجزات الحسية، إذ قد

(١) الباقلانى: إعجاز القرآن ١٠.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢١٤.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢١٧.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢١٢.

(٥) د. عاطف العراقى: المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ١٥٨.

لا يلتبس الأمر على بعض الناس فى الخلط بين المعجز الحسى وبين السحر وغيره، كذلك ويتفق مع القرآن ووجهة نظر الإسلام التى لا تجعل الخارق للطبيعة أساس الاعتقاد، وتريد أن تحول أنظار الإنسان من البحث فى الأمور الخارقة للطبيعة إلى البحث فى الأمور الطبيعية التى تقود إلى فهم الحياة والله، والقرآن كان دائماً يلفت أنظار المطالبين بمعجزات خارقة للطبيعة إلى الطبيعة، ويذكر أنه حتى لو جاءتهم تلك المعجزات فإنهم سوف لا يصدقون الرسول^(١)، وهذا يشير إلى ضعف دلالة المعجز الحسى.

٤- مباهلة النبی للیهود والنصارى: يحتج الماتريدى فى إثبات رسالة محمد ﷺ، بقوله لليهود: ﴿فَتَمْنُوا الْمَوْتَ﴾ [البقرة: ٩٤] بوجهين:

أحدهما: الوعد بأنهم لو تمنوا الموت لماتوا، والثانى: أنهم لا يتمنونه أبداً ولا شيء أسر عليهم من تمنى ذلك، ولذلك بمباهلة النصارى والإخبار بوقوع اللعن، ويعترض الوراق على المباهلة فيقول: بأنهم لو تمنوا باللسان لقل إنما أريد بالقلب وأيضاً أنهم قد آمنوا بموسى وعيسى وقد أخبرهم بذلك كما يخبر المنجمة، ويرد الماتريدى بأن المباهلة لا تحتل ذلك وأيضاً أنهم أهل بصر، إذ لو ردوا لقابلوا بأنهم فعلوا ذلك أيضاً بقلوبهم وأنهم لو آمنوا كما آمنوا بموسى وعيسى لما احتملت منهم المعارضة بالانفس والحروب، ولصدقوا وعد الله لرسوله بالفتح ونصرة الدين، ولكن كان كما ذكر الرسول أنهم لن يتمنوه أبداً^(٢).

ونجد الباقلانى من بعد الماتريدى يذكر موضوع المباهلة وأنها دليل على صدق الرسول وصدق أخبار القرآن^(٣).

٥- أدلة عقلية أخرى: يورد الماتريدى أدلة عقلية أخرى على صدق رسالة محمد ﷺ أحدها: أن أمره لم يكن مستغرباً بل كان مستمراً على العادة بوجود مثله فى الأمم، ثانيها: موافقة مجيئه وقت الحاجة إليه.

(١) Khalif Abdul Hakim-Islamic ideology P.26-29

(٢) الماتريدى: التوحيد ١٩٥.

(٣) الباقلانى: إعجاز القرآن ٤٩.

ثالثها: كون المبعوث فيهم بموضع الحاجة إليه لخلاء جنسه عن أسباب العلم. رابعها: ما حاجهم بما في أحوال النبي، منها أنه نشأ في قوم لم يكن لهم كتاب ولا دراسة ولم يفارق قومه ونشأ أمياً والامى لا يأخذ عن الكتب ولا يستطيع الحفظ من الأفواه غاية الحفظ، كما أنه لم يشتغل بنظم الكلام وعرض المطامع الدنيوية عليه ورفضها وتحذيه لهم بالقرآن، وأيضاً مما حاجهم به ما ظهر من إنجاز الموعود في كل ما نطق به مما هو علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، ومن رام التوصل إليه ببعض حيل الإنسانية يفضل حق ما جاء به في باطله وصدق في كذبه ويحصل أمره على تمويه ومخادعة، إذ أن الكهانة محمول أكثرها على الكذب والمخادعة والسر على الشبه والتخيل، أما ما جاء به الأنبياء يأخذونه على ألسن الملائكة البررة مما لا يوجد فيها غير الصدق والحق^(١).

والماتريدي بذلك يرد على قول البراهمة الذين يقولون بأن القول بأن الرسالة أدت إلى الرسول من الله عن طريق ملك مقرب، لا سبيل إلى العلم به، ولعل الذي خاطبه عفريت من العفاريت أو بعض السحرة والمختلين^(٢).

٦- فساد حجة المقرين بالرسول والمنكرين لرسالة محمد ﷺ: يدحض الماتريدي حجة المقرين ببعض الرسل والمنكرين لرسالة محمد ﷺ بأن كل معنى أثبتوا به رسلهم، هو ثابت في حقه وإن كانت الآيات مختلفة، فالمعنى الذي صارت إليه واحد، ثم إنهم وإن ادعوا موافقتنا لهم، فإن موافقتنا تخرج على وجوه، أن يسألوا عن دليلهم قبل موافقتنا، ثانياً: أننا وافقتنا لإخبار الرسول بذلك، والثالث: أن يقابلوا بالفرق الذي لم يقرروا وبما ادعوا، الرابع: إنما أقررنا نحن ممن قد أقر بنبوته نبينا^(٣)، أى أن أنبياءهم أقرت نبوة نبينا، وهذا هو أساس إقرارنا لنبوته أنبيائهم، ويلاحظ أن هذه الإجابة قد وردت من قبل الماتريدي

(١) الماتريدي: التوحيد من ٢٠٥ إلى ٢٠٩.

(٢) الأبقلائي: التمهيد ١٠٩.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢١٠.

على لسان أبو الهذيل العلاف عندما سأله اليهودى هل تؤمن بموسى؟ فقال: إن كنت تقصد موسى الذى بشر بمحمد فنعم وإلا فلا^(١).

خامساً: أمور أخرى تقتصل بالرسل

١- الحكمة من إرسال الرسل من جنس البشر: يرى الماتريدى أن الرسل قد أرسلوا من جنس البشر ومن جوهرهم، وذلك لأن كل ذى جنس وجوهر يستأنس بجوهره ويستوحش بغيره، فمن الله عليهم حيث بعث الرسل من جنسهم وجوهرهم، ليستأنس بعضهم ببعض ويألف بعضهم من بعض، وذلك أخذاً للقلوب وأدعى للاتباع، وكذلك لو كان الرسل من غير جوهر البشر وجنسهم لم يعرفوا ما أتوا به من الآيات والبراهين أنها آيات حجج لما لا يعلمون، ثم إن الله بعث الرسل إليهم من قومهم الذين نشأوا بين أظهرهم وعرفوا صدقهم وأمانتهم ليعرفوا أنهم صادقين فيما يدعون من الرسالة حيث لم يظهر منهم الكذب والخيانة قط، ولم يأخذوا على أحد منهم الكذب^(٢).

ويستدل الماتريدى على كون الرسل من جوهر البشر فى قوله تعالى: ﴿إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ١١] نفى ذلك أيضاً رد على الباطنية، لأنهم ينكرون كون الرسالة فى جوهر البشرية ويقولون إنما تكون الرسالة فى جوهر الروحانية^(٣)، وقول الماتريدى فيه أيضاً رد على ما ذهب إليه البراهمة فى إنكار النبوة، قائلين بأننا وجدنا الرسل فى الشاهد من جنس المرسل، فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس المخلوق ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولاً إلى خلقه^(٤)، وكذلك فيه رد على ما ذهب إليه الصابئة من إحالة نزول الروحانى فى الجسمانى^(٥).

(١) ابن الجوزى: أخبار الأذكياء، ١٤١.

وأيضاً: Encyclopaedia of Religion and Ethic. Vii P 637.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٦٣٩، ٩٠٧، ج٢/ ٢٧.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج٣/ ٩٠٧.

(٤) الباقلانى: التمهيد ١٠٧.

(٥) الشهرستانى: نهاية الإقدام ٤٦٤، ٤٦٥.

٢- الإيمان بكل الرسل والتفاضل بينهم وعدم البحث في أفضليتهم على الملائكة:

يرى الماتريدي وجوب الإيمان بكل الرسل وإن لم يعرف أنسابهم، فإنه سبحانه قد ذكر الأنبياء والرسل بأسمائهم ولم يذكر أنسابهم، وهذا يعنى الإيمان بهم صحيح من غير أن نعرف أنسابهم، وكذلك يصح الإيمان بالأنبياء وإن لم يعرف أسماؤهم لأن من الأنبياء من لا يعرف أسماؤهم، والله تعالى يقول: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨] وقد وجب الإيمان بالأنبياء^(١) على أن الرسل يحتمل تفضيل بعضهم على بعض لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وذلك على ما ذكر، منهم من كلم الله ومنهم من اتخذ خليلاً، ومنهم من سخرت له الريح والطير، ويحتمل تفضيل بعضهم على بعض فى الحجج والحجج على القلوب، لأن فيهم من كان أكثر بحاجة لقومه وأعظم حججا وهو إبراهيم عليه السلام، ويحتمل التفضيل فى التمكين فى الأرض أو يحتمل التفضيل فى الآخرة فى الشفاعة ورفع الدرجات، ويحتمل بعضهم على بعض فى الرسالة لأن منهم من أرسل إلى الإنس والجن جميعاً، ومنهم من أرسل إلى الإنس خاصة، ومنهم من أرسل إلى فوق خاصة^(٢)، ولقد أجاز كل من المعتزلة والأشاعرة التفضيل بين الأنبياء^(٣).

أما البحث فى أفضلية الخلق على الملائكة أو الملائكة على البشر، فيقول الماتريدي إننا لا نتكلم فى شيء من ذلك لما لا نعلم ذلك وليست لنا إلى معرفة ذلك حاجة فالأمر فيه إلى الله^(٤).

ورأى الماتريدي يخالف رأى المعتزلة فى تفضيلهم الملائكة على الأنبياء^(٥) ورأى الأشاعرة فى تفضيلهم الأنبياء على الملائكة^(٦).

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى ج١٥/ ٢٨٠، ولرأى الأشاعرة البغدادي، أصول الدين ١٦٤.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ١٧٠.

(٣) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج٢/ ٦٧.

(٤) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ١١٨.

(٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١/ ٢٩٦.

(٦) البغدادي: أصول الدين ١٦٦.

٣- الشفاعة: يذكر الماتريدى أراء المعتزلة فى الشفاعة وقولهم إن الشفاعة لا تكون إلا لأهل الخير خاصة الذين لا ذنب لهم أو كان لهم ذنباً فتأبوا عنه، وقالوا إنها لو كانت الكبيرة مما يجوز الشفاعة لصاحبها، لكان من يحلف بفعل شئ يستوجب به الشفاعة يؤمر بارتكاب الكبيرة، والشفاعة عند المعتزلة تخرج على وجهين:

أحدهما: ذكر محاسن أحد عند آخر ليقدر له عنده المنزلة والرتبة.

والثانى: أن يدعو له، أما الأول هو الذى يحتمل توجيه الشفاعة إليه، والثانى أن الشفاعة للأخيار، والذى قد بينهم الله فى قوله: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾ [غافر: ٧]، إلى قوله (العظيم) وقوله ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: ٢٨]، والمرضى هو ذو منزلة وقدر وهو من تضمنه آية شفاعة الملائكة^(١).

ويرد الماتريدى على هذه الآراء، فيقول بأن الشفاعة تكون عند زلات يستوجب بها العقوبة فيعفى مرتكبها بشفاعة الأخيار أو الصغائر عند المعتزلة لا يجوز العقوبة عليها، والكفار لا يعفى عنهم بالشفاعة فتكون الشفاعة لأهل الكبائر أو من أنكر الشفاعة، فقد أنكر ما جاء به القرآن وأبطل دعاء المسلمين بشفاعة الرسل^(٢)، وهذا الاستناد إلى الإخبار من القرآن والسنة فى إثبات الشفاعة لأهل الكبائر وأن إنكارها إنكار للقرآن والسنة نجده أيضاً عند الباقلانى^(٣).

ويجيب الماتريدى على اعتراض المعتزلة أن الشفاعة لو كانت للكبائر، كان من يحلف بشئ يستوجب به الشفاعة يؤمر بارتكاب الكبيرة، ويرد على هذا الاعتراض بالقول بأن الشفاعة تستوجب بالحسنات التى تجب بها الولاية فيما ترك، فليس من حق من حلف أن يقال له اعص، بل يقال أطع، ليستوجب به الشفاعة فيما عصيت. كذلك من حلف لأفعلن الفعل الذى استوجب به المغفرة، لا يقال له ارتكب الصغائر بل يؤمر باتقاء الكبائر والتوبة عنها ليغفر له فمثله

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٦٥، ٣٦٦، وتأويلات أهل السنة ١٧١، ١٧٢، ٣٩٠، ٣٩١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٦٥.

(٣) الباقلانى: التمهيد ٣٦٥، ٣٧٥ حيث فصل فى رواية الأخبار الصحيحة الدالة على الشفاعة.

الشفاعة^(١)، وواضح من اعتراض المعتزلة أنه يقوم على أن القول بالشفاعة لأصحاب الكبائر تشجيع على ارتكابها، لكن الماتريدي فيما يبدو يرى أن ليس في هذا تشجيع لارتكاب الكبائر، فهو يؤكد على أن الشفاعة إنما تنال بالطاعات السابقة التي كانت لهم، لأن أهل الإيمان كما يقول الماتريدي وإن ارتكبوا مآثما ومعاصي فإن لهم طاعات، فبتلك الطاعات يستوجبون الشفاعة، كقوله ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠٢]، فالشفاعة في شره وخيره^(٢)، إلا أن الفارق الأساسي بين رأى الماتريدي والمعتزلة في الشفاعة لأهل الكبائر يرجع إلى موقف كل منهما بالنسبة لأهل الكبائر فهم لا يخلدون في النار عند الماتريدي، ويجوز أن يعفو الله عنهم، وتكون الشفاعة بذلك إحدى جهات العفو عنهم، أما عند المعتزلة فهم مخلدون في النار، ولا يجوز أن يعفو الله عنهم، ويخلدون في النار، وبذلك لا يجوز في حقهم الشفاعة.

وسوف نرى تفصيل ذلك الموقف في الحديث عن موقف كل منهما بإزاء مرتكب الكبيرة.

ويرد الماتريدي على قول المعتزلة أن الشفاعة تخرج على وجهين:

الأول: ذكر محاسن أحد عند آخر ليقدر له المترلة.

والثاني: أن يدعوا له.

ويجيب عن الوجه الأول:

أن هذا لا يكون في الآخرة لوجهين: الأول: أن ذلك في تقدير الأمر عند من يجهله، والله جل ثناؤه هو العليم بحقيقة ذلك وغيره يجوز عليه خفاء الحقائق، والثاني: أن الأعمال مكتوبة كل صغير وكبير منها فهي كافية التقدير إن كان في حق الاحتجاج أو إن كان في حق الإعلام، فعلم الله يغني عن ذلك.

أما عن الوجه الثاني وهو الدعاء له، فيجيب الماتريدي: أنه يدعى ويشفع فيمن له مآثم وذنب، لا لمن كانت أفعاله حسنة وخيرة لأنه تقبح الشفاعة فيه لوجه،

(١) الماتريدي: التوحيد ٣٦٥ وناويلات أهل السنة ج١/١٧٢، ج٣/٢٨٧.

(٢) الماتريدي: ناويلات أهل السنة ج٣/٢٨٧.

أولها: أن ذلك لا يجوز في الحكمة فكانهم طلبوا ألا يجور ويفسده، وثانيها: أن ذلك مثاب حقه الشكر والحمد والدعاء له وكتمان ذلك كفران^(١)، إن ذلك في الموعود بالجنة المبشر بها، فطلب مثله يوجب الجهالة بذلك^(٢)، وعلى هذا فالذى يستحق الشفاعة هم العصاة المذنبون كما يرى الماتريدى.

أما المعتزلة فيقصرونها على الأخيار الطائعين، ووفقا لرأى المعتزلة هذا وقصرهم الشفاعة على الطائعين ولا يستحقها المذنبون العصاة، فإنها تكون فى زيادة درجات الموعودين بالجنة لا غفران ذنوب العصاة.

ويعترض الماتريدى على هذا المعنى للشفاعة، ويذكر أن زيادة الدرجات هى زيادة فى فضول الشهوات واللذات، وهى لا تذكر فى المنافع ولا فى منالها ودفع الحاجة، والحاجة والطمع فى الشفاعة إنما يكون للوصول إلى المنفعة، ولا يحصل لهم منفعة إلا إذا وقعت الحاجة إليها، وأهل الكبائر هم الذين تمسهم الحاجة إليها، فأما الذين تابوا وأنابوا، فقد استغنوا عن الشفاعة. لذلك وجب القول بتحقيق الشفاعة لأهل الكبائر^(٣)، ويؤكد الماتريدى فى موضع آخر على الشفاعة لأهل الكبائر فى شرحه لقوله تعالى: ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبا: ٣٨] أنه جائز أن ينصرف ذلك إلى الشافع، أى الشامع فيما يشفع. لا يقول غير الصواب، وما حل به من الرهبة والخوف من هبة الله لا يزيله عن التكلم بالحق، وأيضاً لا يشفع إلا من قال فى الدنيا صواباً وهو الحق، ولا ينال حظاً من الشفاعة، إلا من قال فى الدنيا صواباً وهو الدين والتوحيد، وبذا تكون الشفاعة لأصحاب الكبائر، لما سبق منهم من الخيرات تجعلهم محلاً للشفاعة ولولاها ما نالوها^(٤)، وواضح من هذا مخالفة الماتريدى للمعتزلة فى أفكارهم استحقاق الشفاعة لمرتكب الكبيرة، إلا أن المعتزلة لا ينكرون الشفاعة فهى ثابتة عندهم لكنها للتائبين من المؤمنين^(٥).

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٦٦، ٣٦٧ وتاويلات أهل السنة ج١/٣٩١.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٦٦، ٣٦٧ وتاويلات أهل السنة ج١/٣٩١.

(٣) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج٣/٢٢٢.

(٤) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج٣/٢٨٧.

(٥) الفاضى عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ٦٨٨-٦٩٣.

وموقف الماتريدي يوافق ما ذهب إليه الأشعرى من أن الشفاعة تكون للمذنبين المرتكبين للكبائر، ولا تكون للمؤمنين الموعودين بالجنة فلا معنى للشفاعة لقوم وعدوا بالجنة والله لا يخلف وعده^(١)، كذلك يوافق ما أجمع عليه الصوفية من الإقرار بالشفاعة وأنها تكون لأهل الكبائر^(٢).

(١) الأشعرى: الإبانة ٦٩.

(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ٥٤، ٥٥.

(٢٣- إمام أهل السنة)

الإيمان

أولاً، معنى الإيمان وحقيقته

احتل البحث فى مسألة الإيمان مكاناً بارزاً فى الفكر الإسلامى، وكان من أحد بواكير الخلاف بين المسلمين وارتبط بالأحداث السياسية التى وقعت فى المجتمع الإسلامى من حروب على بن أبى طالب لمخالفيه من أصحاب الجمل ومعاوية، وقامت جماعة بالخروج عليه لقبوله التحكيم، وهؤلاء يسمون الخوارج، ونادوا بتكفير على ومن معه، وامتدت دائرة التكفير فقالوا بأن العصاة والمذنبين يخرجون من الإيمان ويخلدون فى النار واعتبروا مخالفهم كفار، ودارهم دار كفر لا دار إيمان^(١).

وقامت فرقة أخرى تأخذ وجهة نظر أخرى مخالفة تماماً لهم هم المرجئة، ولقد كانت حركة المرجئة فى مقابل حركة الخوارج التى امتلأت أفكارها بالتعصب وتكفير الجماعة. فأرجأ المرجئة الحكم على العصاة وقالوا إننا لا نخرج أحداً من الإيمان واعتبروا صاحب الكبيرة مؤمن، ولقد كان الهدف الأساسى من إرجاء الحكم هو ألا يجعلوا الناس يتباعدون، بل يساعدوا الناس على أن يعيشوا معاً وجهاً لوجه، فيعامل صاحب الكبيرة كمؤمن ومن جماعة المؤمنين الحقيقيين، وأن دارهم دار إيمان لا دار كفر كما قالت الخوارج^(٢)، وهكذا نشأ البحث والجدل حول حقيقة الإيمان ومعناه، هل هو تصديق؟ وهل هو معرفة؟ وهل هو مجرد إقرار باللسان؟ وهل العمل يدخل فيه أم لا؟ ونعرض للخلاف حول معنى الإيمان وحقيقته:

١ - معنى الإيمان وحقيقته:

أ- الخلاف حول معنى الإيمان وحقيقته: أصل الإيمان فى اللغة التصديق، يقال آمننت به إذا صدقته، ويقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا

(1) Tritton: Muslim Theology P, 48

(2) Monutgomery: Free will P. 44

صادقين ﴿ [يوسف: ١٧]، أى ما أنت بمصدق لنا، ويرى ابن حزم أن الإيمان أصله فى اللغة التصديق، لكن الشريعة أوقعته على الأعمال المأمور بها وعلى اجتناب المعاصى المنهى عنها^(١)، ولقد اختلف فى حقيقة الإيمان، فقال أبو حنيفة إن الإيمان هو التصديق والمعرفة واليقين والإقرار والإسلام، والناس فى التصديق على ثلاثة منازل منهم من يصدق بالله وبما جاء منه بقلبه ولسانه ومنهم من يصدق بلسانه ويكذب بقلبه، ومنهم من يصدق بقلبه ويكذب بلسانه، فالأول مؤمن والثانى مؤمن عند الناس وكافر عند الله منافق، والثالث كافر عند الناس ومؤمن عند الله مثل حالة التقية، وهذه أسماء مختلفة معناها واحد هو الإيمان^(٢)، وعلى هذا فالإيمان عند أبى حنيفة هو التصديق والإقرار باللسان ركن زائد ليس بأصل لأن الإقرار باللسان إنما هو شرط لإجراء الأحكام فى الدنيا وعلى هذا القول - كما يذكر أبو المعين النسفى - الماتريدى والأشعرى والحسين بن الفضل وأكثر أصحاب أبو حنيفة والشمريه والتجارية والفيلاية يقولون الإيمان يكون بالقلب واللسان دون غيرهما^(٣).

ب- الإيمان معرفة، ولقد قال المرجئة على اختلاف فرقهم التى عدها الأشعرى اثنا عشرة فرقة وذكر البزدوى أن أقوالهم فى الإيمان تقرب من العشرة فبعضهم قال الإيمان معرفة فقط منهم جهم بن صفوان والحسين الصالحى وبعضهم قال هو معرفة الله والإقرار به^(٤)، ولقد ذكر ابن حزم أن الأشعرى يقول بأن الإيمان معرفة فقط^(٥)، ولكن إذا رجعنا إلى قول الأشعرى كما ذكره فى اللمع فإنه يقول بأن الإيمان تصديق تمتد لا بإجماع أهل اللغة التى أنزل بها القرآن بأن معنى الإيمان هو التصديق^(٦)، ولقد ذكر البغدادى أن معنى التصديق عند الأشعرى هو أنه لا يكون

(١) البغدادى: أصول الدين ٢٤٧، ٢٤٨ البزدوى أصول ١٤٥، ١٤٦ وابن حزم الأصول والفروع ج ١٣٢ تحقيق الدكتور عاطف العرافى وآخرين.

(٢) أبو حنيفة: العالم والمتعلم، تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى ١٣، ١٤.

(٣) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٤٦٤ ولرأى الأشعرى، اللمع للأشعرى ٧١.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ٢١٣/١ - ٢٢٥ البزدوى أصول الدين ١٤٦ - وابن تيمية، الإيمان ١٦٧.

(٥) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل ج ١٨٨/٣.

(٦) الأشعرى: اللمع، مكارثى ٧١ وانظر البزدوى، أصول الدين ١٤٦ - ١٥٢ الماتريدى: التوحيد ٣٧٤، ٣٧٥.

صحيحًا إلا بالمعرفة^(١)، وذكر الشهرستاني أن الأشعري قال مرة في معنى التصديق أنه المعرفة بوجود الصانع، ومرة قال إنه قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عنه بالإقرار باللسان^(٢)، وهكذا لتضارب الأقوال عن رأى الأشعري في الإيمان والمعرفة، لكن قول ابن حزم عن الأشعري بأن الإيمان معرفة فقط قد يكون له صلة بمعارضة ابن حزم لرأى الأشعرية في عدم صحة إيمان المقلد، وذلك للصلة بين القول بالمعرفة في الإيمان وبين القول بعده صحة إيمان المقلد، ولكن يمكن القول أن رأى الأشعري هو أن الإيمان تصديق لا يخلو من معرفة، كما ذكر البغدادي والشهرستاني، وعلاوة على ذلك فإن رأى الأشعري في صحة إيمان المقلد، كما سنذكر فيما بعد قد اختلف فيه.

ج - الإيمان مجرد إقرار باللسان قال بذلك الكرامية وقالوا بأن من اعتقد الكفر بقلبه وأقر بلسانه فهو مؤمن^(٣).

د - الإيمان اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان واجتناب للذنوب أجمع وقال بذلك الخوارج، أما المعتزلة والروافض قالوا إنه اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان واجتناب الكبائر^(٤).

هـ - الإيمان اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان واسم لجميع الطاعات، وقال بذلك الشافعي والأوزاعي وأهل الحديث وأحمد بن حنبل وإسحق ابن راهويه، والحاتر المحاسبي والقلاسي^(٥).

ولكن على الرغم من هذه الاختلافات في معنى الإيمان بين طوائف المسلمين فإنهم متفقون في أحكام فكلهم يتفق على وجوب الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر، ومن أطاع الله دخل الجنة ومن عصاه دخل النار، ومن لم يؤمن بمحمد ﷺ فهو كافر، وهذه على أصول الدين وقواعد الإيمان، فتنازعهم بعد

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام ٤٧٢.

(١) البغدادي: أصول الدين ٢٤٨.

(٣) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل ج ١٨٨/٣.

(٤) الزيدوي: أصول الدين ١٤٦.

(٥) أبو المعين النسي: تبصرة الأدلة ٤٦٤.

ذلك فى بعض أحكام الوعيد، أو بعض معانى الأسماء أمر ضعيف بالنسبة لما اتفقوا عليه^(١).

موقف الماتريدى

٢- موقفه من القائلين بالإيمان إقرار باللسان فقط: يرى الماتريدى أن قولهم يكذبه السمع والعقل، فاما السمع:

١- فما قال الله فى المنافقين ﴿الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، أبطل أن يكون قولهم إيماناً^(٢).

٢- امتحان المؤمنات المهاجرات والله أعلم بإيمانهم، ولو كان باللسان لكانوا بما نطقوا صادقين^(٣).

٣- الله وعد المؤمنين الثواب وأوعد المنافقين العقاب، فلو كانوا مؤمنين حقاً لما استحقوا العقوبة، والمنافق هو الذى ينطق بالإيمان ولا يعتقد، والله لم يجعل لهم كفر باللسان إن لم يكن له عبارة فى القلب، وهذا يدل على أن القلب موضع الإيمان، فلقد قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]^(٤).

٤- القول ليس من شرط الإيمان ودليله قوله: ﴿مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١، ٤٢] ولم يقل آمنوا بأفواههم ليعلم أن القول ليس من شرط الإيمان وأن الإيمان تصديق بالقلب^(٥).

٥- الإيمان بالقلب وليس باللسان، لأن عمل القلب اختيار لا يجوز عليه الإكراه، لذا فإن من أجرى كلمة الكفر على لسانه وقلبه مطمئن للإيمان لم يكفر^(٦).

(١) ابن تيمية: الإيمان ٣٠٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٧٣ وتأويلات أهل السنة ج ١ / ١٠.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١ / ٤٧٨.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١ / ٢٩٤.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٣٧٦. (٦) الماتريدى: التوحيد ٣٧٧.

٦- شهادة اللسان بالإيمان، عبارة عن جريان الأحكام فى الظاهر والله يعلم حقيقة الإيمان، ولكن لو كان ما يقبل منهم من الإيمان فى ظواهر الأحكام باللسان دليل على أنه الإيمان، فلم حرّموا الغفران والثواب ولا ينالون بقولهم جزء، دل على أنهم ليسوا بمؤمنين^(١). والماتريدى يقصد المنافقين الذين يظهرون الإيمان ويبطنون خلافه.

٧- ويرد على الاحتجاج بما ورد فى الخبر من الكف عن قتال من نطق بالشهادة، بأن ذلك النطق بالشهادة هو سبب منع القتال لا بيان حقيقة الإيمان^(٢) ويمكننا أن نضيف وفقا لرأى الماتريدى فى عدم صحة إيمان المضطر أن ذلك الإيمان هو إيمان اضطرارى وليس اختيارى، وأنه المقصود به دفع العذاب عن النفس أما العقل:

١- فهو الإيمان دين واعتقاد وما به الاعتقاد يكون بالقلب^(٣).

٢- الإيمان فى اللغة تصديق وحقيقة التصديق لا تحتل الإكراه، وهذا عمل القلب لا اللسان، لأن غيره من الجوارح يجوز استعمالها بالإكراه، أما القلب فإنه لا يملك أحد سواه استعماله^(٤).

٣- يجوز أن لا يكون اللسان ولا يحتل رفع الدين والإيمان من أحد فثبت أن حقه القلب لا اللسان^(٥).

٤- الله أعلى درجات الإيمان فى القلب، وبه يقوم الخير وتصلح العبادات وما وصف بذلك إنما هو القلب لا اللسان^(٦).

٥- الخطاب بالإيمان يلزم بالعقول ويعرف حقيقة ما به الإيمان بالفكر والنظر، وذلك عمل القلوب، فمثله الإيمان، والالسن تستعمل فى الأخبار^(٧).

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٧٧.

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٧٦.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٧٧.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٣٧٧ وتاريخات أهل السنة ج ١/ ٩٧٦.

(٦) الماتريدى: التوحيد ٣٧٨.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٣٧٧.

(٧) الماتريدى: التوحيد ٣٧٨.

٦- قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، يثبت أن حقيقته التى سماهم بها قائمة فيهم وقت الخطاب، وهى لا تحتل أن تكون إلا بالقلب^(١) أى أنه سماهم بالإيمان قبل أن ينطقوا بلسانهم فتكون التسمية لما فى القلب.

ويلاحظ أن قول الماتريدى بأن الإيمان ليس مجرد إقرار باللسان قول صحيح، يؤيده عدم إيمان المنافقين أو هو كما ذكر أبو حنيفة، يكون مؤمن عند الناس، كافر عند الله، فلا بد من أن يجمع الإيمان تصديق وإقرار باللسان، إلا أن القول بالإقرار وحده باطل.

٣- موقفه من القائلين بأن الإيمان معرفة: فيرد عليهم الماتريدى مبيناً أن المعنى اللغوى للإيمان هو التصديق وضده الكفر يعنى التكذيب أو التغطية، أما المعرفة ففضدها الجهل، ولا يوصف من يجهل شيء أنه مكذب له، وهذا يثبت أن الإيمان غير المعرفة^(٢). ثم إن التصديق والتكذيب إنما يتحقق فى الإخبار فيكون الإيمان هو تصديق ما أخبر الله على لسان الرسل أو تصديق ما جاء به الرسل وخبروا عن الله تعالى، والكفر على ضد ذلك أى التكذيب لذلك^(٣) - ضرورة الإيمان بكل الرسل مع إخبار الله عز وجل من أن منهم من يقصصهم على النبى ولو كان معرفتهم من شرط الإيمان لقصصهم عليه جميعاً وهذا يعنى أن الإيمان ليس معرفة لأنه لم يؤخذ عليه معرفة الرسل وأخذ بتصديقهم والإيمان بهم^(٤)، المعارف تقع بأشياء، وبلا أسباب يوصف الإيمان بها^(٥).

وفى هذا إشارة من الماتريدى إلى أن من المعارف ما هو ضرورى لا دخل للإنسان فيه ولا سبب منه، أما التصديق فهو اختياري كسبى لا يكون ضرورياً ولا جبراً، وكما يذكر التفازانى فى شرح العقائد أنه لو وقع التصديق فى القلب

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٧٨.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٨٠ وتاويلات أهل السنة ج ١/ ٤٧٨.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ٢/ ٢٠٤.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١/ ٥٤٠.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٣٨١.

من غير اختيارك لم يكن تصديقاً وإن كان معرفة^(١)، ولكن هل يخلو الإيمان من كل معرفة فى رأى الماتريدى؟ للإجابة عن هذا نذكر قول الماتريدى فى دور المعرفة فى التصديق بقول الماتريدى، بأن المعرفة سبب يبعث على التصديق والجهلة مما يبعث على التكذيب، وعلى هذا فالإيمان ليس معرفة، ولكنه لا يخلو من المعرفة، وهذا فى رأيه هو معنى القول بأن الإيمان هو التصديق عند المعرفة، أى هى التى تبعث عليه، فسمى بها، كما يسمى الإيمان هبة الله، لا أنه فى الحقيقة فعل الله، لكن لا تخلو حقيقته عن ذلك فنسب إليه فمثله أمر، إضافة الإيمان إلى المعرفة^(٢).

وكما لا يخلو الإيمان من المعرفة فهو أيضا لا يخلو من العلم مع ملاحظة أن معنى المعرفة والعلم عند الماتريدى واحدا، فيذكر دليلا آخر بأن التصديق إنما يكون بعد العلم لأنه ما لم يعلم لم يصدق، فإذا وصف الأعراب أشد كفرا معنى هذا الوصف أنهم أشد أفكارا وتكذيبا من غيرهم وذلك لجهلهم وقولهم إنهم لا يعلموا ما أنزل الله^(٣)، وعلى هذا يمكن القول إن رأى الماتريدى أن الإيمان تصديق لا يخلو من المعرفة والعلم، ولو حملت عبارة الأشعرى على ظاهرها، كما ذكرها الشهرستانى فى معنى التصديق أنه قال مرة هو المعرفة بوجود الله وإلهيته وقدمه ومرة قول فى النفس يتضمن المعرفة ولا يصح بدونها لكانت كما يذكر ابن الهمام تفيد أن التصديق كلام النفس مشروطا بالمعرفة، ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى، فلا بد فى تحقيق الإيمان من المعرفة، أعنى إدراك مطابقة دعوى النبى للواقع، ومن آخر هو الاستسلام، والانتقاد لقبول الأوامر والنواهى المستلزم للإجلال وعدم الاستخفاف^(٤) وبهذا المعنى يمكننا القول بأن رأى الماتريدى قريب من رأى الأشعرى كما فسر ابن الهمام، والواقع أن من الصعب التفرقة بين معرفة القلب والتصديق، فهذا أمر دقيق كما يذكر ابن تيمية أن أكثر الناس لا يتصورون الفرق بين معرفة القلب وتصديقه وأكثر العقلاء ينكرونه^(٥)، إلا أن

(١) الضنائى: شرح العقائد النسفية ١٥٩.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٨٠ وتاويلات أهل السنة ج ١ / ٤٧٨.

(٣) الماتريدى: تاويلات أهل السنة ج ١ / ٧٧٦.

(٥) ابن تيمية: الإيمان ٣٤٦.

(٤) ابن الهمام: المسيرة ١٧٨.

القول بأن الإيمان مجرد المعرفة قول فاسد، وما يبين فساده أن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ، كما كانوا يعرفون أنبائهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وإنما كان ينكره عناداً واستكباراً^(١).

٤- موقفه من القائلين بالإيمان اسم للطاعات وأن الأعمال من الإيمان: وردت آيات كثيرة في القرآن تقرن العمل الصالح بالإيمان^(٢)، ولقد احتج المعتزلة وهم من القائلين بأن العمل من الإيمان ببعض هذه الآيات ذكرها الماتريدي ورد عليها، فذكر احتجاج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]، فقالوا إن مجرد التصديق أو التصديق مع الإقرار ليس بإيمان ما لم ينضم إلى ذلك الأعمال، ويرد عليهم الماتريدي بتأويل للآية السابقة لإثبات أن العمل ليس شرط الإيمان وأنها لا تنفي الإيمان كلية غير المقرون بعمل، فهي قد تعني أن المؤمنين ينبغي أن يكونوا على الأوصاف التي ذكرها من الأعمال ونحن نقول بهذا لكننا نقول إن هذه الأفعال من شرائع الإيمان ولا ينعدم وصف الإيمان بتركها، ثم إنها قد تعني التفاضل بين المؤمنين في الدرجات فمنهم المختارون الذين أتوا بهذه الأفعال، ومنهم المذنبون الذين يستحقون المغفرة والعفو والشفاعة، وقد تعني أن العمل إنما هو شرط للإيمان في الظاهر وهذا ما يبدو للعباد أما حقيقته فهي بعلم الله، ثم يستدل بإجماع الأمة هو أن من مات لتوّه ولم يعمل فهو مؤمن، ويورد احتمالاً آخر للآية بأن تحمل على الاعتقاد لا على نفس العمل كأنه قال المؤمنون الذين اعتقدوا ما ذكر من وجل القلب والخشية عند ارتكاب المعصية^(٣)، ويلاحظ أن هذا الاحتمال الأخير ضعيف لأن الآية تبدو صريحة في النص على العمل، ولا مبرر لحملها على الاعتقاد كما أن الاحتمال الذي سبقه وهو الاستشهاد بالإجماع نلاحظ أن القائلين بأن الأعمال من الإيمان يقولون عمن تاب وآمن ولم يعمل ومات لتوّه، أنه مؤمن ناقص الإيمان بالإضافة إلى من له إيمان زائد بأعمال

(١) الصابوني: البداية ١٥٤ والتفتازاني شرح العقائد النفية ١٥٨.

(٢) انظر ابن تيمية حيث ذكر الآيات الدالة على أن العمل من الإيمان: الإيمان: ١٣٧، ١٣٨ ومواضع أخرى متفرقة.

(٣) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ٢/ ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥.

لم يعملها هذا^(١) فليس الإجماع على ما ذكر الماتريدي لأنه يقصد أنه مؤمن كامل الإيمان لعدم زيادة الإيمان عنده أو نقصانه على نحو ما سنعرف بعد.

ويورد الماتريدي احتجاجة آخر للمعتزلة والخوارج بقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ٢ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ٣﴾ [العصر: ١ - ٥]، بأن فيها ما يوجب الشرط لمن لم يجمع بين هذه الأشياء، ويرد الماتريدي بأن الله قد وعد الجنة لمن أتى بهذه الأشياء المذكورة في الآية ولكن ذكر الإيمان مفرداً في آية أخرى ووعد عليه الجنة، ولا يخلو وعده عليه الجنة مع ذكره مفرداً من وجهتين إما أن يكون ذكر الإيمان مفرداً وأراد به الاكتفاء عن ذكر الجملة، أو يكون في إيجاب الجنة له على مفرد الإيمان، ويرى الماتريدي أنه لهذه الاحتمالات لا يجب القطع بإيجاب الجنة أو إيجاب النار، بل يجب الرجا والخوف، وأصل كل عبادة في الدنيا يثبت على الرجا والخوف، فهو بذلك يرى الوقف وعدم القطع في أمر المصدق بالإيمان ولم يعمل، ويورد عدة احتمالات أخرى للآية ليؤكد موقفه في التوقف، فيقول بأنه يجوز أن يكون استثناء كل من أتى بشيء من هذه الأفعال بالانفراد فيكون استثناء من ذلك كل طائفة ذكرها، فكأنه قال إلا الذين آمنوا وإلا الذين عملوا الصالحات وإلا الذين تواصلوا بالحق، وإذا كان كذلك لا يكون حجة لهم لأن مجيء الاحتمال يوجب التوقف^(٢).

إلا أن هذه الاحتمالات والردود التي يقول بها الماتريدي لا تعنى نفى العمل كلية وعدم صلته بالإيمان لكنها تعنى أن العمل لا يدخل في حقيقة الإيمان فهذه الأعمال الصالحة ليست شرطاً للإيمان، بل الإيمان هو شرط لتلك الأعمال الصالحة.

ففي تأويله لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النساء: ١٢٤]، فيه دلالة على أن الأعمال الصالحة إنما تنفع إذا كان ثمة إيمان

(١) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل ج ٣/ ٢١١.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ٣/ ٤٦٦، ٤٦٧.

لأنه شرط فيه الإيمان بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾، وهذا يدل على أن الأعمال الصالحة لا تنفع إذا لم يكن إيمان^(١)، ولقد قدم الماتريدي استدلالات أخرى كثيرة للدلالة على أن الإيمان هو شرط إقامة العبادات إلا أنها نفسها إيمان وهي تدور حول المعانى التى سبق أن ذكرها فى الآية السابقة^(٢).

ويقدم أدلة أخرى على القائلين بأن الإيمان اسم للطاعات فهؤلاء كسابقيهم جعلوا العمل شرط الإيمان، ويرد عليهم الماتريدي بأن الله تعالى فى معاتبته من يحق فيهم الوعيد لم يزل عنهم اسم الإيمان بل عاتبهم به والمعاتبه بالتقصير تكون بين الأولياء ويكون بين الأعداء محاجة ومحاربة، وكذلك تضمنت الآيات أن من يصدق بالله ورسوله أثبت له اسم الإيمان وهو التصديق بالله ورسوله فيظل قول الإيمان اسم لجميع الطاعات، ثم إن هذا الخطاب على المتروك من الفرائض مثل قوله: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٥]، فلو كان اسماً لكل لكانوا يا أيها الذين آمنوا بعض الإيمان أو آمنوا مع الشافعية، وكما لا يصلح فى مثل ذلك المعاتبه باسم الأبرار والمتقين ثبت أن الإيمان اسم للخاص من العبادات لا لكل، ثم لا أحد منهم وقت نزول الآية يعرف منهم استعمال اللسان بذلك ثبت أن التسمية كانت لأنه بالقلب^(٣)، الماتريدي بذلك يرى أن الإيمان كل واحد هو التصديق لا يتعدد ولا يتبعض، فلو كان اسماً للطاعات لأدى ذلك إلى تعدد الإيمان وتبعضه وتسمية كل طاعة إيمان، وعلى كل فلقد كان الفرار من تبعض الإيمان وتعددده، هو السبب فى القول بأنه شيء واحد، فلقد قال المرجئة والجهمية بأنه شيء واحد هو المعرفة، وقال الكرامية هو شيء واحد إقرار باللسان^(٤)، إلا أن القول بتعدد الإيمان وتبعضه لأنه اسم لجميع الطاعات، نجد ابن حزم يرد على ذلك، بأن الإيمان متركب من أشياء وليس بعضه إيماناً، ويضرب مثلاً لذلك بالباب فليس الخشب وحده باباً، ولا المسامير وحدها باباً، فإذا اجتمعا على شكل سمى حينئذ باباً^(٥).

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ١/ ٤٢٤.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ٢/ ٢٨٨، ٣٧٩.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٣٧٨، ٣٨٩. (٤) ابن حزم: الفصل ج ٣/ ٢١٥.

(٥) ابن حزم: الفصل ج ٣/ ٢١٥.

٥- رأى الماتريدى فى معنى الإيمان وحقيقته من خلال عرض موقف الماتريدى ومعارضته للقائلين بأن الإيمان هو مجرد الإقرار باللسان أو هو مجرد المعرفة أو بأن العمل من الإيمان ظهر تأكيد الماتريدى على أن معنى الإيمان هو التصديق بالقلب وأن التصديق هو ركنه الوحيد وشرطه وذلك اعتماداً على التفسير اللغوى لكلمة الإيمان، فهى كما ذكر أنها تعنى عند أهل التأويل واللغة التصديق وبها فسروا جميع ما ورد فى القرآن من لفظ الإيمان بمعنى التصديق^(١) والمعرفة والعلم والعمل والإقرار باللسان ليس شرطاً للإيمان ولكن لا يخلو الإيمان من المعرفة والعلم وكذلك العمل، لكن ليس ذلك داخلاً فى حقيقة الإيمان وركنه بحيث إن من لم يأتى بهذه الأركان لا يكون مؤمناً، كذلك الإقرار باللسان ليس شرطاً للإيمان بل هو لمجرد إجراء الأحكام الدنيوية.

وخلاصة القول إن الماتريدى لا يستبعد العمل مطلقاً من الإيمان بل هو يجعل الإيمان شرط للعمل، ولم يقبل بترك العمل كلية على النحو الذى نجده عند المرجئة الذين أسقطوا العمل كلية، وهذا يؤدى إلى الإباحة، لذا فلا يمكن اعتبار الماتريدى من القائلين بإسقاط العمل، فهو يقول فى تفسيره لمعنى العبادة أنها جعل العبد كليته لله قولاً وعملاً وعقداً^(٢)، والدنيا دار محنة وتكليف وابتلاء، فكيف يسقط العمل من يقول بهذا، إنه موقف وسط بين المرجئة الذين أسقطوا العمل كلية، وبين المعتزلة الذين جعلوه ركناً فى الإيمان، والموقف الأول يؤدى إلى الإباحة، والثانى يؤدى إلى غلق باب الرحمة والياس، والأفضل هو اعتبار العمل واجب تابع للإيمان.

ولذا كان الإيمان عند الماتريدى تصديق فهل يزيد الإيمان أو ينقص.

ثانياً، زيادة الإيمان ونقصانه

يوضح البغدادى الموقف من زيادة الإيمان ونقصانه، فيقول بأن القائلين بأن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان وأن من زعم أن الإيمان هو

(١) الماتريدى: تاوريلات أهل السنة ج ١/ ١١.

(٢) الماتريدى: تاوريلات أهل السنة ج ١/ ١٧.

الإقرار الفرد منع من الزيادة والنقصان فيه، وأما من قال إنه التصديق بالقلب فقد منعوا من النقصان فيه، واختلفوا في زيادة الإيمان فمنهم من تبعها ومنهم من أجازها^(١)، لكن القائلين بأن الإيمان تصديق وعدم زيادة الإيمان ونقصانه منهم من أقر بزيادة الإيمان كما ذكر البغدادي، فما هو معنى زيادة الإيمان عندهم، نجد ابن الهمام يجيب عن ذلك بالقول بأن الحنفية ومعهم إمام الحرمين وغيره لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات بل يتفاوتت بتفاوت المؤمنين، ويستشهد بما روى عن أبي حنيفة أنه قال إيمان كإيمان جبريل، ولا أقول مثل إيمان جبريل لأن المثلية تقضى المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه، فلا أحد يسوى بين إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء، بل يتفاوت غير أن ذلك التفاوت لا يكون في نفس الذات، أى لا يكون في ماهية التصديق بل يكون بأمور أخرى كتفاوته بإشراقه نوره وثمرته وكذلك الرسل أشد خوفا وطوعا وأكثر جلاء ووضوحا لمعاينتهم من الملائكة والعجائب ما لم تعين، وقد فضلوا عن غيرهم بالنبوة وعلى هذا يكون هناك تفاوت لكن هذا التفاوت لا يكون في حقيقته التصديق^(٢)، وعلى هذا يمكن حصر الخلاف حول زيادة الإيمان ونقصانه أو عدمه حول نسبة ذلك التفاوت إلى ماهية الإيمان.

موقف الماتريدي

يحاول أن يبين معنى زيادة الإيمان، وأنها تخرج على وجوه غير التصديق مبيّناً تلك الوجوه:

- ١- يحتمل أنها تعنى زيادة الحجج والبراهين التي تزيد الإيمان ثباتاً ودواماً على ما كان عليه من قبل، فهذه الزيادة على ما معنى إذا أن للإيمان حكم التجدد.
- ٢- أن يكون معنى قوله زادتهم إيماناً أى إيماناً بالتفسير على إيمانهم بالجملة وإن كانوا مصدقين لذلك جملة.

(١) البغدادي: أصول الدين ٢٥٢.

(٢) أبو حنيفة العالم والمتعلم ١٤، ١٥ وابن الهمام المسيرة ١٨٦ إلى ١٩٠.

٣- معنى زيادة الإيمان قوته ونوره وزينته وشماره.

٤- يحتمل أن تكون زيادة الإيمان داعية إلى الوفاء بشروطه.

٥- معنى زيادة الإيمان زيادة عن حيث الفضيلة والكمال لا من حيث العدد والعمل، لأن الأعمال ليست من جنس الإيمان، والإيمان تصديق، وذلك غير موجود فى الافعال.

٦- إيراد أدلة سمعية من القرآن تعنى أن زيادة الإيمان زيادة فى الثبات والاستقامة كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٣٦]. فندبهم إلى الإيمان بعد ما آمنوا، وما ذلك إلا للثبات على ما هم عليه، وقال أيضا: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وهو الإيمان، وفى آية أخرى ﴿لُيَثَّبَتِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [النحل: ١٠٢] فجعل دوامهم على الإيمان استقامتهم عليه^(١).

وإذا كان الإيمان لا يزيد ولا ينقص فى حقيقته عند الماترىدى، فعلى ذلك فقد استوينا والرسول فى أصل الإيمان، فكيف صار الشواب لهم من الله والخوف منه أكمل؟

يجيب الماترىدى عن ذلك بإجابة أبو حنيفة أنهما واحدا واختلاف الشواب من الله، وشدة الخوف منه يرجع إلى أنهم لو ارتكبوا الذلات يحل بهم العقاب عقاب الذلل، فصار خوفهم بالله تعالى ألزم، ولكن هل معنى هذا أن يكون إيمانهم بالله وتركهم المعاصى ضرورى، يجب الماترىدى عن ذلك بأن الله لم يبين للأنبياء العصمة بل كانوا على خوف من وقوع المهالك، ونحن شهدنا لهم بالعصمة بالوجود، لا أن الحكمة توجب العصمة والرسول عليهم السلام أمروا بتبليغ الرسالة، ولم يؤذن لهم بالنظر فى أمر من تقدمهم من الرسل ليظهر لهم العصمة بالتدبير والتفكر، ولقد كان فى قلوب الأنبياء هبة الله وعظمته فكانت المعرفة هى التى دعتهم إلى الإيمان به، لا خوف حلول العقوبة بهم لو ارتكبوا الزلات،

(١) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٢٧٤، ٢٨٧، ٢٨٨، ج٣/ ٢١٢.

أما الكفرة فلم يعرفوا عظمة الله وسلطانه حتى يجعلهم ذلك على الإيمان به، ولو حلت بهم العقوبة للتكذيب لكان الخوف هو الذى يجعلهم على الإيمان فيصير إيمانهم ضرورياً^(١).

والماتريدى يريد أن ينفى إيمان الاضطرار عن الأنبياء، كذلك يحاول إثبات زيادة إيمانهم عن إيمان آحاد الناس لزيادة فضلهم عند الله وخوفهم منه، والماتريدى يتابع رأى أبى حنيفة فى عدم زيادة الإيمان ونقصانه، ويستعين برأيه ويقدم أدلة أخرى لإثبات أنه لا زيادة فى أصل الإيمان وحقيقته إذ أن أصله تصديق والتصديق لا يتصور فيه زيادة.

ثالثاً: إيمان المقلد واليائس

المقلد هو ما ليس معه دليل فإذا تلفظ المقلد بكلمة الشهادة من غير استدلال فهل يصح إيمانه أم لا؟ أجاز أبو حنيفة ومالك والأوزاعى والشافعى وعامة الفقهاء وأهل الحديث إيمان المقلد، وقالوا هو مؤمن عاص لتركه الاستدلال، ويذهب ابن الهمام إلى أن المقلد لا يخلو إيمانه من استدلال، إذ أن كلام العوام محشو بالاستدلال بالحوادث على الله تعالى، كذلك لا يخلو إيمانه من الجزم إذ يجزم بصحة إدراك من يقلده^(٢)، أما المعتزلة فيذهب عامتهم إلى أن المقلد لا يكون مؤمناً ما لم يعتقد كل مسألة عن دليل، وفصل البغدادى مذهبهم، فمن قال منهم إن المعارف ضرورية، قال إذا اعتقد المقلد الحق ولم يخالطه بفسق فهو مؤمن، وإن خالطه بفسق فهو لا مؤمن ولا كافر، ومن قال منهم المعارف اكتسابية، فمنهم من قال إنه فاسق بترك النظر، ومنهم من زعم أنه كافر، أما الأشاعرة فيذكر أنهم قالوا، المؤمن تقليداً، ولا يأمن من ورود الشبه على إيمانه مما يفسده فهو غير مؤمن وإن اعتقد الحق ولم يعرف دليله واعتقد أنه ليس فى الشبه ما يفسد اعتقاده اختلفوا فيه، فمنهم من قال مؤمن باعتقاده عاص بتركه النظر، ومنهم من قال المقلد باعتقاده للحق خرج باعتقاده عن الكفر، لكنه لا يستحق اسم المؤمن وهو

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ٣/ ١٨٣، ١٨٤.

(٢) أبو المعين النفى: تبصرة الأدلة ١٥- ٢٤.

اختيار الأشعرى^(١)، لكن اختلفت الروايات عن الأشعرى فذكر البزدوى أن أصحابها قوله أنه مؤمن^(٢)، وذكر ابن عساكر قول القشيري بأن القول بعدم صحة إيمان المقلد مكذوب على الأشعرى وتشنيع من خصومه عليه^(٣)، وعلى كل حال فإن رأى الأشعرى في عدم إيمان المقلد لا يوافق تماماً رأى المعتزلة في عدم إيمان المقلد^(٤)، وذلك لأن الأشعرى لم يشترط معرفة الأصول بدليل عقلى كالمعتزلة، بل أن تكون معرفته بقلبه دون أن يشترط أن يعبر عنها بلسانه، كما أنه عند الأشعرى ليس بكافر لوجود ما يفاد للكفر وهو التصديق، لكنه عند المعتزلة كافر، ويمكن القول إن رأى الأشعرى قريب من قول إن المقلد مؤمن عاص، وإن لم يكن هذا القول بلفظه، فمعناه يتحقق عند الأشعرى.

موقف الماتريدي

أشرنا في فصل المعرفة، عند الحديث عن أسباب قصور المعرفة إلى رأى الماتريدي في نفى التقليد، وقوله إنه لا يجوز التقليد في الدين إذ أن الله قد دعى إلى ترك التقليد واتباع الحجج، لكن هذه الحجج لا يصل إليها العقل بمفرده فلا بد من معونة الوحي، والذي أتى إلينا عن طريق الرسول والصحابة، لذا جاز تقليد الرسول، وإذا جاز تقليد الرسول فليس ذلك مبرراً لتقليد غيره، لأننا قبلنا قوله لظهور المعجز عليه، أى أنه يرى أن التقليد الذى أمرنا باتباعه هو تقليد الرسول عليه السلام. أما تقليد ومتابعة دون رسول الله، فلم نؤمر باتباعه بل حرم علينا اتباعه^(٥)، وهذا المعنى للتقليد الذى يذكره الماتريدي بحده يتكرر من بعده عند ابن حزم^(٦).

ولقد ذكر الشيخ زاده أنه قد جاء فى شرح الجوهرة للإمام اللقانى قول الماتريدي أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى وأنهم حشو الجنة لما ورد من الأخبار والإجماع فيهم^(٧).

(٢) البزدوى: أصول الدين ١٥٢، ١٥٣.

(١) البغدادى: أصول الدين ٢٥٤، ٢٥٥.

(٣) ابن عساكر: تبين كذب الماتريدي ٣٥٧.

(٤) Wensinck - The muslim creed P. 137

(٥) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ١ / ٢٤٠ وأيضاً فضل المعرفة من هذا البحث.

(٦) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل ج ٤ / ٣٦.

(٧) الشيخ زاده: نظم الفرائد ٤٢.

ويمكننا أن نستنبط رأى الماتريدى فى صحة إيمان المقلد من رأيه فى الإيمان أنه تصديق ولا يدخل فى حقيقته العلم والمعرفة، لذا فإن المعرفة غير الإيمان وعلى هذا يكون إيمان المقلد صحيحاً لما معه من التصديق وهو أصل الإيمان إلا أن الماتريدى مع جوازه إيمان المقلد، إلا أن إيمان المستدل عنده أقوى من إيمان المقلد، ويتضح ذلك من تفرقه بين إيمان العقل وإيمان التقليد، نفى شرحه لقوله تعالى: ﴿لَمْ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُوتُهَا عِوَجًا﴾ [آل عمران: ٩٩]، يذكر أنه يحتمل أن يكون قوله لم تصدّون عن سبيل الله من آمن من الاتباع الذين كان إيمانهم إيمان تقليد لا إيمان بالعقل لأن من كان إيمانه بالعقل فهو لا يصد ولا يصرف عنه أبداً لما عرف حسن الإيمان وحقيقته بالعقل فهو لا يتركه أبداً، وأما من كان إيمانه إيمان تقليد فلم يكن إيمانه إيمان حقيقة فمثله يصد عنه إلا من من الله عليه فيشرح صدره فيكون على نور منه، وذلك أحد وجوه اللطف، والمقلد عند الماتريدى غير معذور لما معه من أداة الاستدلال وهو العقل ولو استعمله لأوضح له الطريق وأراه قبح التقليد^(١)، الماتريدى يقول بعدم إيمان المضطر أو اليأس وهو ما وجد منه الإيمان عند اليأس أو عند معاناة العذاب أو فى الآخرة، وهذا الإيمان لا يصح لأن اليأس أو المضطر قد أراد بذلك بدفع اليأس عن نفسه لا إيمان حقيقة واختيار، وأيضاً أن الإيمان والإسلام هو تسليم النفس لله، فإذا آمن فى وقت خرجت نفسه من يده لم يصّر هذا مسلماً نفسه إلى الله، لأنه وقت الإشراف على الهلاك، وأيضاً الإيمان يكون بالاستدلال بالشاهد على الغائب ولا يمكنه الاستدلال بالشاهد على الغائب فى ذلك الوقت^(٢). وفى هذا إشارة إلى أن التصديق لا بد أن يكون مبنياً على الدليل لكن هل يعنى ذلك أن إيمان اليأس أو المضطر والمقلد واحداً من حيث يفترقان إلى الاستدلال؟ يمكن القول إننا نجد تفرقة بينهما عند الماتريدى لأن المقلد مؤمن لحصول الإيمان منه بركته وهو التصديق باختياره، أما اليأس أو المضطر فلا يتحقق فيه ركن الإيمان لأنه يفترق إلى الاختيار والتصديق لأنه أراد به دفع العذاب واليأس عن نفسه.

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١ / ٢٤٠.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١ / ٦١٥، ٨١٤ ج ٢ / ٤٠٨.

معنى الاستثناء في الإيمان أن المؤمن الذي آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر كيف يعبر عن إيمانه، هل يقول أنا مؤمن حقاً أو يقول أنا مؤمن إن شاء الله؟ هناك موقف من يمنع الاستثناء ويقول: إنما يقال أنا مؤمن حقاً وهو موقف أبو حنيفة وأصحابه^(١)، وكذلك قول الخوارج والمعتزلة والكرامية، وهناك من يجيز الاستثناء وهو قول أصحاب الحديث والشافعي وأصحابه والاشعري^(٢) وكلا الفريقين فيما يذكر ابن الهمام لا يقول بالشك في الحال وإلا كان الإيمان متفياً بل ثبوته في الحال مجزوم به غير أن بقاءه إلى الوفاة وهو المسمى بإيمان الموافاة فغير معلوم^(٣)، ويرى البغدادي أن الاستثناء لا يكون في صحة الإيمان لكن يستثنى كونه مؤمناً عند الموافاة^(٤)، ولقد حاول الرازي إرجاع الخلاف في الاستثناء في الإيمان إلى الخلاف في معنى الإيمان وحقيقته، فلما كان الإيمان عند الشافعي مجموع الأركان الثلاثة القول والعمل والاعتقاد، وكان حصول الشك في العمل يقتضي حصول الشك في أحد أجزاء هذه الماهية، فيصح الشك في حصول الإيمان، أما عند أبي حنيفة فلما كان الإيمان عبارة عن الاعتقاد المجرد لم يكن الشك في العمل موجبا لوقوع الشك في الإيمان فظهر أنه ليس بين الإمامين مخالفة في المعنى^(٥)، ويبدو من هذا أن الخلاف يرجع إلى المراد من الإيمان هل هو مجرد الاعتقاد فهذا حاصل في الحال، أما إن أريد به المآل أي ما يترتب على الإيمان من النجاة فذلك لا يقع في الحال.

موقف الماتريدي

يذكر الماتريدي قول من يجيز الاستثناء محتجا بأن الله قد استخدم الثنيا في غير موضع الشك فيجوز الثنيا في الإيمان على ذلك من غير إفادة الثنيا معنى الشك،

(١) ملا حسين إسكندر الحنفى: الجوهرة النيرة في شرح وصية أبي حنيفة ٥، ٦.

(٢) البغدادي: أصول الدين ٢٥٣.

(٣) ابن الهمام: المسيرة ١٩٤ وأبو عذبة: الروضة البهية ٦.

(٤) البغدادي: أصول الدين ٢٥٣. (٥) الرازي: معالم أصول الدين ١٤٨، ١٤٩.

نحو قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] ويرد الماتريدى بإيراد الأدلة لإبطال تلك الحجة:

١- أن الله قد ذكر اليقين فى غير موضع باسم القطع، فقولوا لا يتم بلا ثنيا، أى أنه إذا كانت الثنيا لا تفيد الشك، فاستخدموا الثنيا فى اليقين واستخدام الثنيا فى اليقين يفيد الشك ويبطل اليقين.

٢- قد ذكر الله الظن، ولعل وعسى فى موضع اليقين، فقولوا عند السؤال نظن ولعل وعسى وهذا لا يجب فى العرف، فكذلك أمر الثنيا.

٣- الإيمان بالله ورسوله مع الثنيا ممتنع، والواصف به فى حق من لم تؤمن قلوبهم.

٤- الحكمة فى قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام تخرج على وجوه: أنه خبر أخبر عن قول غيره، فلم يقل: إن شئت ولكن قال إن شاء الله ليعلم أنه قول غيره ويحتمل أن يكون الله علم رسوله أن يقول ذلك ويستثنى لما هو وعد وقد كان، قال: ﴿وَلَا تَقُولْنَ لِمَنْ يُعَذِّبُكُمُ الْمَوْتَ إِنَّهُ مُبْتَطِلٌ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤] ولا فعلن ولتدخلن واحدا لكنه أمر بالثنيا إن كان وعده له أولا ليعلم الناس حق الوعد ويحتمل أن يكون لما أضاف الله إليه الدخول، وقد وعدهم الله، فالثنيا لما حشى الفناء على بعض المخاطبين أى أن بعض الصحابة قد يتركهم الأجل قبل دخول المسجد الحرام، ولقد اعترض على هذا الاحتمال شارح الطحاوية لأن الله قد علم من يدخل فلا شك فيه، وهو اعترض صحيح والاحتمال لا يصح على رأى الماتريدى نفسه فى العلم الإلهى لأن الله يعلم ما كان على ما كان وما يكون على ما هو كانت وما سيكون على ما سيكون دون تغير فالله علم من سيدخل من الصحابة المسجد الحرام فى المستقبل، واستثنى منهم فى الحال من لا يدخل لعلهم بأنه سوف يوافيه الأجل ولا يدخل، فلا يجوز القول بالاستثناء خشية الفناء، ويورد الماتريدى احتمالا آخر للاستثناء فى الآية بأنه استثناء فى تحديد الوقت، إذ أخبر الرسول القوم

ولم يحدد لهم الوقت^(١) ويقدم الماتريدي أدلة متنوعة عقلية وسمعية على عدم جواز الاستثناء فى الإيمان نوجزها فيما يلى :

١- الإيمان معنى تام، وإذا استثنى فيه بطل ذلك المعنى، أى أن الإيمان بذلك يقينى لا شك فيه.

٢- صرف الثبنا إذا الحق بالقول منع المعنى فيه فعلى ذلك أمر الإيمان^(٢).

٣- إذا كان العهد مقرونا بالثبنا لا يلحق الخلف.

٤- فى العرف لا يستعمل الاستثناء فى موضع الإحاطة والعلم ويستعمل فى موضع الشك والظن.

٥- الله قد شهد لمن آمن به وبرسوله واليوم الآخر بالإيمان، ومدح بقطع القول به ثم خاطب الله باسم الإيمان فى كثير من العبادات وفى كثير من الحلال والحرام ولم يظن أحد فى شىء أحل باسم الإيمان، أن المراد ينصرف إلى غيره، فكذلك يجب عدم الشك فى التسمى^(٣).

٦- الأصل أن الإيمان مما ينسب إلى الله بالإنعام، والتزيين فى القلوب والإفضال ولا يخلو من يستثنى من أن يكون قد عرف صدق نفسه ونعم الله عليه، أو لم يعلم ذلك، أو علم أنه على غير ذلك، فإن علم أنه على غير ذلك فبعدا له وإن لم يعلم فويل له، إذ جهل أعظم نعم الله وكفر به، وأن علم ذلك فإن فى صرف الاستثناء الشك عند السامعين وستر نعم الله وكفران منته.

٧- الأصل أن الثبنا يستعمل فى موضع التحرج، وهذا موضع لا يصح فيه التحرج بل يلزمه مقت الله ولو لم يتحقق يلزمه حكم كفران نعم الله من حيث إنه لم ير منته ولم يشكر له^(٤).

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٩١، ٣٩٢ ولراى شارح الطحاوية انظر على بن العز شرح العقيدة الطحاوية ٢٥٦.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٨٨.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٨٩.

(٤) الماتريدى: التوحيد ٣٩٠.

٨- معنى الإيمان عند الماتريدى تصديق، والتصديق بالقلب نجده فى كل وقت، فلا وقت يخلو القلب منه فى حال^(١)، أى أن له صفة الدوام فلا يجوز الاستثناء فيه .

٦- يستشهد الماتريدى بقوله تعالى: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [آل عمران: ٨٤]، فالآية تنقض على من يستثنى فى إيمانه لأنه أمرهم أن يقولوا آمنا قولاً باتاً لا ثنيا فيه ولا شك^(٢)، وأيضا قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾ [آل عمران: ١٩٣]، فيه دلالة على أنه لا ثنيا فى الإيمان، لانهم أطلقوا القول فى الإخبار عن إيمانهم من ذكر غير حرف الثنيا، وهذا يدل على أن الإيمان مما لا يحتمل الثنيا^(٣).

والواقع أن أساس قول الماتريدى بعدم الاستثناء فى الإيمان هو أن الإيمان تصديق، والتصديق لا يحتمل الاستثناء، فهو كما ذكر، موجود فى كل حال لا يخلو القلب منه فى حال، كما أن التصديق لا يدخل فيه معنى الشك، بينما الاستثناء يدخل فيه معنى الشك والتردد وعدم الثبت، وإذا جاز القول بأنه لا أحد يقول بالاستثناء فى الحال لأنه فيه شك، فإنه قد يجوز القول أيضا بأن أحداً لا يقول بعدم الاستثناء فى الموافاة، أليس من الممكن أن يرتد من آمن فيكفر، إن غرض الماتريدى من القول بعدم الاستثناء هو نفى معنى الشك أساسا عن المؤمن الذى أتى بالإيمان وشرائطه وهو التصديق الذى لا يقبل الشك، أما قبول الأعمال والعبارات فليس ذلك فى حقيقة الإيمان وإنما حقيقة الإيمان هو التصديق وإن مات عليها العبد مات مؤمناً.

خامساً: الموقف من مقتضى الذنوب

١- الموقف من مرتكب الكبيرة: أجمعت الأمة على أن أفعال العباد تشمل على الصغائر والكبائر فيما عدا الخوارج الذين قالوا بأن كل ذنب كبيرة، وموقف الماتريدى يوافق ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة فى تقسيم الذنوب إلى كبائر

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١ / ٧٠ .

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ١ / ٢٨٥ .

(٣) البغدادى: أصول الدين ٢١٨، ٢١٩، وابن الحاجب منتهى الوصول والامل ٩٩ .

وصغائر^(١)، لكن الخلاف كان بين المسلمين حول تحديد معنى الكبيرة وعدد الكبائر، فيذكر الماتريدي أن البعض قال: إن ما أوجب الحد فهو كبيرة من نحو الزنا والسرقه وغير ذلك، وما لم يوجب الحد فهو صغيرة، وقال آخرون الإشراك بالله وقتل الأنفس بغير حق وأكل مال اليتيم وقول البهتان والفرار يوم الزحف، وما روى عن ابن عباس عندما ذكر قول ابن عمر أنه يقول إنها تع، فقال ابن عباس هن إلى التسعين أقرب، لكن لا كبيرة مع توبة، ولا صغيرة مع إصرار^(٢)، ومن هذا يبدو الخلاف حول تحديد الكبيرة، ولقد أشار معظم المتكلمين إلى صعوبة تحديد الكبيرة والصغيرة، ولقد ذكر الصابوني أن الكبيرة والصغيرة اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتهما كما فى الحسيات، فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة هي الكفر، وما عداه فهو صغيرة بالنسبة إليه^(٣).

ويعكس الخلاف حول تحديد معنى الكبيرة خلافاً آخر، هو الموقف من مرتكب الكبيرة، ويصنف الماتريدي الموقف من مرتكب الكبيرة إلى:

- ١- منهم من جعله كافراً.
- ٢- منهم من جعله مشركاً.
- ٣- منهم من قال غير مؤمن ولا كافر.
- ٤- منهم من قال منافق.
- ٥- منهم من قال مؤمن عاصى بما فعل من غير أن يطلق له اسم الفسق والفجور، ويكون لله تعذيبه بقدر ذنبه والعفو عنه بما علم منه من الصدق له.
- ٦- منهم من وقف فى الوعيد^(٤).

(١) انظر القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٦٣٣ طبعة مكتبة وهبة، والغزالي إحياء علوم الدين ج ١٧/٤.

(٢) الماتريدي: ناويلات أهل السنة ج ١/ ٣٤٠.

(٣) الصابوني: البداية ١٤٧. (٤) الماتريدي: التوحيد ٣٢٩.

بعد أن ذكر الماتريدي المواقف من صاحب الكبيرة، يعارض رأى من اعتبره كافراً أو مشركاً، ويعارض موقف المعتزلة لقولهم بأن صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، فهم بذلك يخرجونهم من الإيمان ولا يصيرونهم إلى الكفر فهم في منزلة بين المنزلتين، ويعارض الماتريدي ذلك فيذكر معارضته لهم فيما يلي:

١- إبطال قول المعتزلة يخرج صاحب الكبيرة من الإيمان، وتمثل هذه المعارضة معارضته أيضاً للخوارج.

أ- الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان والعمل ليس ركن في الإيمان، وعلى ذلك يحق اسم الإيمان لمرتكب الكبيرة من حيث إنه تصديق^(١)، وهذا هو منشأ الخلاف، إذ أنه يجوز عند القائلين بأن الإيمان تصديق وإقرار بأن يكون الشخص مؤمناً بتصديقه وإقراره، وفاسقاً أى بعصيانه أو إصراره غير كافر لوجود الإيمان عنده وهو التصديق، بينما لا يجوز ذلك عند من جعل العمل شرط الإيمان^(٢).

ب- الله أبقى الإيمان مع تحقيق ما عليه الوعيد في حكمه: كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢] فالفعل لا يخرج من الإيمان وإن أوجب المقت، وكإثبات الإيمان للطائفتين المقتلتين من المؤمنين مع إلزام البغى لاحدهما وكإثبات الإيمان مع إيجاب القصاص في القتل العمد^(٣).

ج- إن الله تعالى أوجب كثيراً من العبادات باسم الإيمان وجعل علم الحل والحرمة في كثير من ذلك اسم الإيمان وزواله، ثم شارك من أحدث أفعال الفسق مع الإيمان فيها غيره ثبت أن اسم الإيمان غير زائل عنهم.

د- إجماع النقلة في إثبات الشفاعة والصلاة على جميع من مات من أهل القبلة والاستغفار لهم.

(١) الماتريدي: التوحيد ٣٣٢.

(٢) ملا على القارى: شرح الفقه الأكبر ٧٢.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٣٣٣ تأويلات أهل السنة ج ١/ ٩٧، ٣٨٠.

و- قول المعتزلة تحقيق اليأس من روح الله مع نفیهم الكفر تناقض، إذ جمع الله بين اليأس والكفر، فمن أثبت أحدهما لزمه الآخر، إذ صاحب الكبيرة عندهم ليس بكافر، وهم أيا سوه من رحمة الله.

هـ - أنهم ضيقوا رحمة الله بحيث لا تنسج لذنب، إذ الصغائر عند المعتزلة مغفورة باجتنب الكبائر^(١).

ز- المعانى التى هى الفسق والعصيان والظلم ليست بمضادة الإيمان، إذ الفسق اسم الخروج عن الأمر والظلم اسم لوضع الشئ فى غير موضعه، والعصيان اسم الخلاف، فمن رتب الكل فى الجزاء أو حقيقة المعنى وأراد أن يزيد اسم الإيمان بكل ذلك فهو ظالم لنفسه^(٢).

٢- معارضة القول بالمرتلة بين المنزلتين: يرى المعتزلة أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لزوال أحكام المؤمن عنه وليس بكافر لزوال أحكام الكفار عنه وليس بمنافق لزوال أحكام المنافقين عنه وأنه فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك، ويرى الحياط أن «واصل» قد أخذ فى التسمية بما اتفقت عليه الأمة من تسمية صاحب الكبيرة فاسق، وتوقف فيما اختلفوا فيه^(٣).

ويعترض الماتريدى على قول المعتزلة بأن صاحب الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر ولا يسمى مؤمناً ولا كافراً، ويرد عليهم بأنهم إن قالوا بالأول يقال لهم، هل أتى بكل الإيمان أو بعضه أو لو يأتى بشئ؟ إن قالوا بالأول فقد منعوا عنه اسم فعله وقد يأتى به وجهل بربه حيث لا يحقق ما له من اسم ولو جاز هذا لجاز ألا يكون أحد قد أتى بالصدق، وإن قالوا بالثانى فقد شهد الله للذين آمنوا ببعض وكفروا ببعض أنهم كفار حقاً. فلزمهم التسمية بذلك وإن قالوا بالثالث فذلك بعيد لأن من يؤمن ببعض ويكفر ببعض يكون كافراً، فما بال من لا يؤمن فهو أحق بذلك، أى لابد من إطلاق اسم على صاحب الكبيرة، فالله قسم البشر إلى فريقين

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٣٤، ٣٣٥.

(٢) الماتريدى: التوحيد ٣٤٢.

(٣) الحياط: الانتصار ١٦٥.

فى أمر الدنيا والآخرة مؤمن وكافر، والمعتزلة قسموهم إلى ثلاثة: وفى هذا تعد لحدود الله، وأيضاً أن الله نفى الإيمان عن قوم فى محكم تنزيهه، فلم يخطر ببال عاقل أنهم ليسوا كفاراً، ويرى الماتريدى أن المعتزلة بتوقفهم عن إطلاق اسم على صاحب الكبيرة قد فارقوا جماع الأمة على أن لصاحب الكبيرة اسم على اختلافهم فى الاسم، وكذلك توقفهم فى إطلاق الاسم خلاف ما جاء به الكتاب والسنة من إطلاق اسم على صاحب الكبيرة^(١).

٣- معارضة قول الخوارج والمعتزلة بعدم جواز المغفرة لمرتكب الكبيرة

قالت الخوارج بتخليد صاحب الكبيرة فى النار، ولا يجوز أن يعفو الله عنه، وقالت المعتزلة كذلك بتخليد صاحب الكبيرة فى النار وليس فى الحكمة العفو عنه فيما عدا ابن شبيب والخلالدى أجازا المغفرة لأهل الكبائر من موافقيهم^(٢) ويعارض الماتريدى هذا القول ويورد الأدلة على بطلانه:

أ- خطأ تأويل الخوارج لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨]، لقولهم: إن كل ذنب شرك فلا يغفر، ويرى الماتريدى أن الآية للتمييز بين الذنوب، الشرك وما دون الشرك، والشرك لا يغفر إلا بالتوبة عنه، وما دونه من الذنوب يغفر عن طريق التفضل من الله، أو يكفر بغيره من الحسنات.

ب- قوله تعالى ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ٣١]، يمنع قول المعتزلة والخوارج من وجوه:

١- ليس فى ذلك بيان حكم من لا يجتنب.

٢- الكبائر نوعان: كبائر اعتقاد كالشرك، وكبائر أفعال وهى الذنوب مع الاعتقاد، والآية ليس فيها وجهها الاجتناب فجائز أن تكون أن يجتنب كبائر الاعتقاد، وهى أنواع الشرك ويكفر ما دونها، وفى موضع آخر يستدل الماتريدى على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١]، فذكر القتل

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٣٦، ٣٣٧ وتاويلات أهل السنة ج ١/ ٢٤٤ - ج ٥/ ٣٥.

(٢) البغدادى: أصول الدين ٢٤٢، وأبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ٤٤٦ والصابونى: البداية ١٤٥ وابن حزم: الفصل بين الملل والنحل ج ٤/ ٤٤، ٤٥ والقاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٦٦٦.

وجعل الكفر أكبر منه ولو أوجب القتل التخليد، كما أوجب الكفر لكان فيه التساوى ولا يكون الكفر أكبر من القتل.

٣- أنه لم يبين فى الكبائر قدر العقوبات، والله لا يجزى فى السيئات إلا مثلها وفى الشرك التخليد فى النار ومرتكب الكبيرة ليس بمعاند ولا مشرك، لذا لا يجوز أن يخلد فى النار.

٤- قراءة الآية على ما يوجب الأحاد وقد يجوز إرادة الأحاد بحرف الجمع فيكون المقصود بكبير الاسم خاصا لا عاما وتكون الآية راجعة إلى معنى خاص ويطل قولهم فى دعوى العموم فيهما وألزما دعوى الخصوص والأصل عند الماتريدى أن الله وعد على كثير من الخيرات من غير ذكر اجتناب الكبائر، وأوعد على كثير من السيئات تخرج مخرج العموم، فمن وجه الآيتين جميعا إلى العموم ألزم التناقض فى جمع الأمرين فى واحد^(١).

والواقع أن قراءة الآية كما يذكر الماتريدى بلفظ المفرد فتكون «كبير ما تنهون» يوجب الأفراد والتخصيص للكبيرة فيه زوال للإشكال، إذ فيه تحديد للكبيرة التى لا تغفر وهى الكفر.

ج- إبطال القول بإثبات الوعيد فى الكبائر فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] فلقد صرفت المعتزلة الآية لغفران الصغائر إذ الوعيد قد ثبت لأهل الكبائر ويرد الماتريدى:

١- أن الوعيد الذى ذكر يحتمل الاستحقاق بالأمر والنهى والاستحلال ويحتمل المغفرة لمن لا يستحل أو يستخف بالأمر والنهى، فالآية تحتل الوجهين المغفرة والوعيد ولا يجوز القطع بأحدهما ومنع الآخر.

٢- الآية فى التفضيل بين المحتمل للغفران أو الذى لا يحتمل فلو صرفت إلى الصغائر، بل تخصيص اسم الشرك، وأمر الوعيد لا يجىء فى موضع التفضيل بل يجىء فى ذكر الغفران بالتكفير والتكفير بمقالة الجزاء من حسنات أو عقوبات.

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٣٨، ٣٣٩ وتاويلات أهل السنة ج ١/ ١٢٧، وأيضا التوحيد ٣٤١، ٣٤٢.

٣- قوله إن يشاء كناية عن الأنفس المغفورات لا عن الآثام، ثم إن الصغائر مغفورة عند المعتزلة بالحكمة لا بالوعد، فلا يجوز صرف الآية إلى الصغائر.

٤- قول المعتزلة بأن الإصرار على الصغيرة كبيرة فتصير بذلك الذنوب كبيرة يبطل قولهم إن حق هذه الآية التفضيل بين الشرك ودونه، وحق الآية الأخرى أن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه التفضيل بين الكبائر ودونها، لأنه يحصل أن كل ذلك يوجب الخلود في النار، ما لم يثاب عنه^(١).

د- تفرقة الماتريدي بين الذنوب على أساس ما تقتضيه الحكمة من أن منها ما يخلد في النار ومنها ما لا يخلد في النار، وذلك من وجهين:

الأولى: الاعتبار بتفاوت الذنوب في أنفسها والله يجزى السيئة بمثلها وهذا ما توجه الحكمة، ثم إن الله موصوف بالعمو والرحمة، فالذى يعصى الله دون الشرك يكون في وقت مكتسب الطاعة، من الخوف من الله والرجاء في رحمته ولو قوبل بما ارتكبه من معصية بغلبة شهوة لرجح ما كان منه من خير على ما كان من شر فلا يجوز أن يحرم نفع الخير وأن توجب له عقوبة الشر، ثم إن الشرك أكبر الذنوب وجزاؤه الخلود في النار ولا يجوز في حكمة الله أن يكون الذنب الذى هو غير الشرك ودونه مثل الشرك، ثم إن الحدود في الدنيا جعلت كفارات للذنوب ولو لم تكن كفارات لكانت زيادة على عقوبة الكفر، ومحال أن تزداد عقوبة ما دون الكفر كما أن الكفر ليس له كفارات في الدنيا فاستحق عقوبة أبدية، ثم إن الله جعل عقوبة الكافر الذى أضل غيره ضعف عقوبة الكافر الذى لم يضل غيره، ولا يخلو كافر من فعل الكبيرة، وقد جعل الله المضاعفة عقوبة إضلال الغير وليس عقوبة الكبائر ولو كانت كذلك في الكافر، فحق أن تكون فيمن اعتقد الإسلام أى إذا تفاوتت العقوبة بقدر الذنوب في الكافر الذى يضل غيره والذى لا يضل غيره، فعلى ذلك لاحق بذلك التفاوت بين الذنوب هو المسلم.

(١) الماتريدي: التوحيد ٣٦٧ إلى ٣٦٩ وأيضاً لراى المعتزلة فى هذه الآية، انظر القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٦٧٢-٦٧٨.

والوجه الثاني: من الاعتبار

١- أن الكفر مذهب، والمذاهب تعتقد إلى الأبد، فعلى ذلك تكون عقوبته، أما الكبائر فهي تفعل للأوقات، فعلى ذلك تكون عقوبتها ليست أبدية.

٢- الكفر قبيح لعينه لا يجوز العفو عنه لأن في العفو عنه تسوية بين العبد والولي، ومن يسوى بينهما فليس بحكيم، ثم إن عبادة غير الله لجهله بالله وهذه لا ترتفع أبداً، فإذا غفر له يقع عنده أنه جوزى بعبادة غير الله، أما سائر المآثم يجوز في العقل العفو عنها.

٣- العفو عن الكافر في غير موضع العفو إذ هو منكر النعم وليس كذلك صاحب المآثم لأنه يعرف المنعم فجائز العفو عنه

٤- الله قد أحسن إلى المؤمن، ولا يحتمل أن يضيع الله إحسانه ويغير نعمته بجفوه، وكذلك أودع الله في قلب المؤمن محبة الرسول وقد جاءت البشارة عن الرسول عليه السلام، في حقوق العبيد لمن أحبوهم، وصاحب الكبيرة قد أحب رسوله فكيف يجعله قرين الشيطان^(١).

وبهذا يقيم الماتريدي أدلته على بطلان القول يخرج صاحب الكبيرة من الإيمان وأنه لا يسمى بمؤمن ولا بكافر، وأنه لا يجوز العفو عنه، ويخلد في النار.

٣- التوبة: التوبة عند الماتريدي تعنى طلب العفو والتجاوز عما سلف من الذنب وتعنى الانتهاء عما أوجب العقوبة، وتعنى الرجوع إلى الله وعدم العودة إلى الذنب^(٢)، والاستغفار عند الماتريدي ليس مجرد القول استغفر الله، ولكن يعنى أن يتوب العبد إلى الله ويطلب منه المغفرة إنه كان تواباً^(٣)، والماتريدي يركز في معنى التوبة والاستغفار على أن لا يكون مجرد قول باللسان دون الانتهاء عن فعل الذنب، أو العودة إليه في المستقبل، وذلك بإبراز دور الفعل في التوبة، فيقول بأن

(١) الماتريدي: التوحيد ٣٦٠ إلى ٣٦٣ وتأويلات أهل السنة ج٢/ ٣٤٣.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٣٣، ٤١٩.

(٣) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج٣/ ٤٨٤.

طلب المغفرة يكون باللسان وبالفعل، فمن جهة اللسان أن تسأل ربك التجاوز عن سيئاتك وأن تسأله التوفيق إلى السبب الذى به تستوجب المغفرة، ومن جهة أن ينهى عن الفعل الذى يستحق عليه العقاب^(١).

والله يقبل توبة عباده المؤمنين عن الذنوب والمعاصى، يقبل توبة الكافر إذا تاب ورجع عن كفره اختياريًا لا اضطرارًا لدفع العذاب عند معاينة العذاب وذلك كإيمان فرعون^(٢)، لكن قبول التوبة ليس واجبًا على الله تعالى فيجوز أن يعذب الله وأن يغفر لمن شاء قبل التوبة أو بعدها^(٣)، وهو فى هذا يخالف قول المعتزلة بوجوب قبول التوبة عقلاً^(٤)، ويرى الماتريدى أن الله يقبل التوبة، وإن عاد العبد للمعصية وتاب مرة ثانية، ففى شرحه لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ [النصر: ٣] أى كان ولم يزل توابًا ليس أن صار توابًا بأمر اكتسبه وأحدثه، وقوله توابًا على التكثير أى يقبل توبة بعد توبة، فإذا تاب العبد مرة ثم ارتكب الجرم وعصاه ثم تاب ثانيًا وثالثًا، وإن كثر فإنه يقبل توبته^(٥)، والتوبة عند الماتريدى من توفيق الله، فمعنى توابًا أى رجاعًا يرجعهم ويردهم عن المعاصى إلى أن يتوبوا، أى هو الذى يوفقهم إلى التوبة^(٦).

سادسًا: الإيمان والإسلام

المعنى اللغوى لكلمة إسلام هو التسليم والاستسلام والإذعان والانقياد وترك التمرد والعناد، والتبرؤ من كل شيء إلا الله^(٧)، ولقد اختلف فى المعنى الشرعى للإسلام وعلاقته بالإيمان:

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج٣/ ١٩٧.

(٢) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٣١٤.

(٣) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٤٨٤.

(٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج١٤/ ٣٣٧.

(٥) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج٣/ ٤٨٤.

(٦) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج٣/ ٤٨٤.

(٧) الباقلانى: التمهيد ٣٧٤، الغزالي: إحياء علوم الدين ج١/ ١١٦، وابن حزم: الأصول والفروع

ج١/ ١٣٢.

١- منهم من رأى الإسلام والإيمان واحداً لأن معناهما واحد فالإيمان تصديق القلب لما أخبر الله تعالى من أوامر ونواهي والإسلام هو الانقياد والخضوع لله وهذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي على هذا القول الماتريدي والمعتزلة والخوارج وطائفة من أهل الحديث وبعض الصوفية^(١).

٢- ومنهم من يرى الإيمان والإسلام مختلفين مستدلين بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، ومعناه أسلمنا فى الظاهر، وأراد بالإيمان هنا التصديق بالقلب فقط وعلى هذا الطحاوية وابن تيمية^(٢).

٣- منهم من يقول الإسلام أعم والإيمان أخص، وذلك لأن معنى الإسلام عندهم عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعاً، ويكون الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، فالإيمان أخفى من الإسلام منهم الأشعرى الذى يقول إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيمان، وكذلك الباقلانى^(٣).

موقف الماتريدي

عرض الماتريدي للاختلاف فى الإسلام والإيمان فيذكر أن قوماً قالوا الإسلام فى اللغة الإخلاص فهو على إخلاص العبد نفسه لله تعالى، ولا يشرك معه أحداً، وقال قوم الإسلام هو الاستسلام والخضوع لله تعالى، وعلى هذا أمر الأعراب أن يقولوا أسلمنا، لكن استسلامهم كان للمؤمنين لا لله، والإسلام هو الخضوع لله تعالى، والاستسلام له بالاختيار والإيمان حقه القلب لا اللسان، لذا افترقا ويعقب الماتريدي على هذا الاختلاف فى معنى الإسلام والإيمان، فيذكر موافقته للمعنى بأن الإسلام هو الإخلاص لله تعالى، وأن المعنى الثانى الذى فرق بينهما هو واحد عند التحصيل^(٤).

(١) أبو المعين النسي: تبصرة الأدلة ٤٧٣ التفناراني، شرح العقائد النفية ١٦١ ابن تيمية الإيمان ٣٦١ والكلاباذى التصرف لمذهب أهل التصوف ٨٣.

(٢) على بن الغز: شرح الطحاوية ٢٥٢، ٢٥٣ وابن تيمية: الإيمان ٢٢٤.

(٣) الأشعرى: الإبانة ١٠ والباقلانى: التمهيد ٣٧٤.

(٤) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٦٣.

ويذكر الماتريدي أن معنى الإيمان والإسلام واحد، وأن معناهما واحداً، فمعنى الإسلام إخلاص النفس لله، وإسلام المرء نفسه بكليتها لله لا يجعل لأحد شركاً من عبادة وعبادة، أو جعل كلية الأشياء لله لا شريك له فيها، والإيمان هو التصديق بشهادة كلية الأشياء لله بأنه ربها وخالقها على ما هي عليه جل عن الشركاء^(١).

ويعرض لموقف المفرقين بين الإيمان والإسلام فيذكر أن القائلين بأن الإيمان اسم لجميع الخيرات قد اختلفوا فقالوا إنهما في الحقيقة واحداً محتجين بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] فغيروا كل شيء يقبل إسلاماً وكل خير إيمان وكل مقبول خير وكل خير مقبول فيكونان في الحقيقة واحداً، إلا أنهم فرقوا بينهما استدلالاً بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] فأذن لهم بالخبر عن الإسلام، ولم يأذن لهم بالاختيار عن الإيمان، وما روى أيضاً في قصة جبريل فيما سأل رسول الله عن الإيمان وعلى هذا فرقوا بينهما استدلالاً بتفريق الكتاب والسنة بينهما^(٢).

ومن قال الإيمان تصديق اختلفوا، فمنهم من وحد بينهما، ومنهم من فرق بينهما موافقاً لهؤلاء، ومستدلين بأن الإسلام اسم للظاهر، أذن الله للأعراب بالتسمي به، والإيمان اسم للباطن لم يأذن للأعراب التسمي به، ويرى الماتريدي أن أصحاب هذا القول أحسن حالاً من الفريق الأول لأن الفريق الأول لا يردون الإسلام إلى ظواهر الأمور، والإيمان إلى التصديق، بل جعلوا الإسلام على الظاهر والباطن جميعاً لأنهم أضافوا إلى الإيمان جميع الخيرات فعلى قولهم خالفوا ما احتجوا به من القرآن والسنة^(٣).

ويحاول الماتريدي أن يقدم الأدلة على عدم التفرقة بين الإسلام والإيمان ويدلل على أنهما واحداً ونوجزها فيم يلي:

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ١ / ٦٣ إلى ٣٠٦.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٣٩٣.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٣٦٤.

١- الإيمان والإسلام واحد فى تحقيق المراد بالدين، وإن اختلفت العبارة عنهما باللسان، فإن معنى الإيمان شهادة العقول والآثار بالتصديق على وحدانية الله وأن له الخلق والأمر لا شريك له، ومعنى الإسلام إسلام المرء نفسه بكليتها لله بالعبودية لله لا شريك له، فهما واحداً^(١).

٢- يفسد وجوه حقيقة الإيمان مع عدم وجود حقيقة الإسلام ومن البعيد أن يأتى المرء بحقائق الإيمان ولا يكون مسلماً، أو بحقائق الإسلام ولا يكون مؤمناً.

٣- الإيمان والإسلام العمل فيهما واحداً، فالإيمان تصديق بأنك عبد الله والإسلام أن تجعل نفسك لله سالماً^(٢).

٤- الذى يسع له التسمى بأحدهما يسع الآخر - والاديان تختلف فى الاعتقاد وقد قال الله إن الدين عند الله الإسلام، وقال ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه، والمؤمن بالصفة التى صار بها مؤمناً، لا يخلو من أن يكون قد أتى بالإسلام أو بعضه، أو ابتغى غير دين الله، فإن قال بالاول أؤمن للحق، وبالثانى فذلك بعيد لأن الله قد شهد على مثله بالكفر، وإن قال بالثالث صير المؤمنين إلى النار وأبطل ما جاء به الرسل^(٣).

٥- إيراد آيات فيها ذكر الإسلام والإيمان بمعنى واحد مثل قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٣٥) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦]، فصير الذين كانوا مسلمين مؤمنين^(٤).

٦- ذكر الله البشارة مرة باسم الإسلام ومرة باسم الإيمان ثبت أنهما حقيقة واحدة^(٥).

(١) الماترىدى: التوحيد ٣٩٤، وتأويلات أهل السنة ج١/ ٢٠٦ إلى ٢٢٠.

(٢) الماترىدى: التوحيد ٣٩٥، ٣٩٦.

(٣) الماترىدى: التوحيد ٣٩٦.

(٤) الماترىدى: التوحيد ٣٩٧ وأيضاً تأويلات أهل السنة ج١/ ٢٠٠ / ٧٧٠ / ٨١٢ حيث ذكر آيات أخرى.

(٥) الماترىدى: التوحيد ٣٩٧.

٧- الأمر المتوارث فى تسمية كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن، واتفاق المذاهب أن الذى يخرج من الإسلام يخرج من الإيمان^(١).

٨- الله لم يفرق بينهما فى أحكام الدنيا والآخرة^(٢).

٩- الناس فى عهد رسول الله مؤمن وكافر ومنافق، ولم يعرف للمؤمن درجة خارج هؤلاء، ولا للمسلم، لذا لا يجب التفريق بينهما^(٣).

١٠- قول الرسول بقتل من بدل دينه، ثم يبين الله دينه ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فمن يؤمن بالله ويكفر بالطاغوت، هل يقال له مسلم أم لا؟ إن قال لا فقل بدل دين الله وإن قال نعم، فهو مسلم يفعل الإيمان^(٤).

١١- عدم صرف معنى الإسلام للأعمال الظاهرة، ولو كان الإسلام أفعال ظاهرة دون الاعتقاد، لوافق أهل النفاق والمؤمنين فى الأمور الظاهرة، ولو كانت الأفعال سوى الاعتقاد دينًا لكان كل واحد فى كل أحواله مبدل الدين لوجود تلك الأفعال أفعال من القرب فى كل وقت، وهذا معناه أن الإيمان والإسلام واحدًا^(٥).

١٢- يذكر الماتريدى أن رواية حديث جبريل مختلف فى اللفظ فى رواية ابن عمر عن غيره من الروايات، ويحتمل الجزء الأول الذى رواه ابن عمر أن السؤال كان الإيمان، وعن شرائع الإسلام، وأن الراوى لم يسمع الشرائع عن الراوى الذى رواه^(٦)، والواقع أن الماتريدى يقول بوحدة الإيمان والإسلام تبعًا لرفضه التبعض والتجزأة فى الإيمان، فهو كل واحد كذلك الدين كل واحد الإيمان والإسلام معًا، والحقيقة أن الخلاف فى هذه المسألة من تمحلات الفرق التى بها دقائق البحث اندفاعًا وراء جموح النظر فهو مصطنع اصطناعًا^(٧)، والقول إن الإيمان والإسلام واحدًا، هو الأقرب إلى الصواب.

(١) الماتريدى: التوحيد ٣٩٧. (٢) الماتريدى: التوحيد ٣٩٨.

(٣) الماتريدى: التوحيد ٣٩٩. (٤) الماتريدى: التوحيد ٣٩٩.

(٥) الماتريدى: التوحيد ٣٩٩، ٤٠٠. (٦) الماتريدى: التوحيد ٣٩٦.

(٧) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام ٩٤.

١ - القلم واللوح المحفوظ وتبدل السعادة والشقاوة

يذكر الماتريدى الآراء التى قيلت فى اللوح المحفوظ والقلم فيذكر آراء المفسرين، فمنهم من حقق اللوح والقلم، ومنهم من جعل اللوح عبارة عما يلوح أى ما يظهر للملك لا على تحقيق اللوح والقلم، ويذكر رأى الباطنية بأن القلم هو المبدع الأول، واللوح هو المبدع الثانى، والمبدع الأول علمه كون الثانى، المبدع الأول يسمى بارئاً، والثانى يسمى خالقاً رحماناً، ويذكر رأى الفلاسفة بأن المبتدع الأول عقلاً، والمبتدع الثانى نفساً، ثم حدث التوالد من النفس ويرد الماتريدى على هذه الآراء خاصة الباطنية والفلاسفة بأن جعلهم الأول أصلاً وعلمه ليس كما ذكروا ويحتمل أن يجعل الأول أصلاً وعلمه للثانى، كما استقام أن نجعل النطفة أصلاً لخلق البشر، لكن لا يجوز أن يسمى بواحد من الاسمين اللذين ذكرهما الباطنية والفلاسفة لأنه لا يجوز إنشاء الأسماء لهذه الأشياء اختراعاً، بل نسميها بما جاز بهما التسمية من عند الحجة التى جاءت بتسميتها باللوح والقلم^(١)، والماتريدى بذلك يقول بوجوب التوقف فى إطلاق تسميات مخالفة لما ورد فى السمع، وأن يكون الاعتماد على ما جاء به السمع فى هذه الأمور وهى نفس موقف الغزالى فى معارضته قول الفلاسفة لأن المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات^(٢)، ويجب أن لا يفهم قول الماتريدى باحتمال أن يكون الأول أصلاً وعلمه للثانى على أنه فاعله فإنه لا فاعل عنده سوى الله.

واللوح المحفوظ قد كتب فيه أرزاق العباد وآجالهم ومآلهم، سعادتهم، وشقاوتهم، والكتب السماوية، ومعلوم أن أحوال العباد متغيرة، كذلك هناك آيات خاصة بالاحكام قد نسختها آيات أخرى، فهل يتعرض ما فى اللوح المحفوظ إلى المحو، وقد قال الله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩] فيذكر الماتريدى الآراء التى قيلت فى المحو المذكور فى الآية فقال قوم المحو هنا أنه أنشأه فى الابتداء

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج٣/ ٣٦٦.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة ٢٢٧ - ٢٣٣.

محوًا ليس على أنه كان شيئًا فمحاه ولكن أنشأ هكذا محوًا، آخرون قالوا يحتمل أن ما ينسخ من الأحكام فهو على محو الحكم به والعمل به، ويذكر الماتريدي احتمالاً للمحو، بأنه يحتمل المحو هو ما يختم به العمر من السعادة والشقاوة^(١)، ووفقًا لهذه المعاني للمحو فإنه لا تغيير في اللوح المحفوظ، إنما هو تغيير للأحوال دون أن يقتضى ذلك تغييراً في اللوح المحفوظ ولقد سبقت الإشارة إلى رأى الماتريدي فى عدم تغيير اللوح المحفوظ فى ذاته وما كتب فيه عند الحديث عن الآجال، وإشارة الماتريدي إلى أن احتمال المحو هو ما يختم به من السعادة والشقاوة يعنى تغيير حال السعادة والشقاوة للعبد، فقد يشقى السعيد، ويسعد الشقى، ولقد جاء فى الكتب المنسوبة للماتريدي كشرح الفقه الأكبر والعقائد، أن كل شىء قد كتب فى اللوح المحفوظ بأوصافه من الحسن والقبح وغير ذلك ولم يكتب فيه شىء بمجرد الحكم والقضاء بوقوعه لأن ما حكم الله بوقوعه فإنه يقع لا معقب لحكمه ولكن كتب فيه أن زيدًا يكون مؤمنًا باختياره وقدرته ويريد الإيمان، ولا يريد الكفر، وأن المراد أنه ما كتبه كتبه بالوصف لا بالحكم هو نفى الجبر، وأن المكتوب هو صفة العبد التى تتغير، أما قضاء الله فلا يتغير^(٢) ولقد كانت هذه إحدى مسائل الخلاف بين الأشعرية والماتريدية، فلقد قال الأشعرية أن السعيد لا يشقى والشقى لا يسعد مستدلين بقوله ﷺ: «السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه»، ويحاول أبو عذبة التوفيق بين رأى الأشاعرة والماتريدي، فيقول بأن الخلاف لفظى أو أنه يرجع إلى تفسير السعادة والشقاوة عندهما، فهى عند الأشعرية تعنى أنهما سبقت كتابتها فى أم الكتاب وهو الذى علمه الله فى الأزل والتغير والتبديل عليه محال، وأبو حنيفة وأتباعه يقولون إن السعادة والشقاوة حالتان تعرضان للإنسان فهما يتغيران^(٣).

والواقع أن رأى الماتريدي كما لاحظ «مونتجرى» يسمح بإمكان عمل الخير^(٤)، إذ أن القول بإمكان التغير يدفع الإنسان إلى العمل ويفتح المجال أمام الأفعال

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج٣/ ٩٠١.

(٢) الماتريدي: شرح الفقه الأكبر ١٦، ١٧ والعقائد مخطوط ١٥.

(٣) أبو عذبة: الروضة البهية ٨.

(٤) Montgomery: Free Will p 158.

الإنسانية التي تتغير دون أن يكون هناك تغيير فيما هو مكتوب في اللوح المحفوظ، ويمكن القول إن رأى الأشعرى فى عدم التغير فى السعادة والشقاوة نتيجة لروح الجبر السائدة عند الأشعرى.

٢- البعث: اختلفت الأقوال فى البعث وصنفها الإيجى فى خمسة مواقف، الأول: هو ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة، والثانى: ثبوت المعاد الروحانى فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين، والثالث: ثبوتهما معاً وهو قول كثير من المحققين، فلقد قالوا بأن الإنسان فى الحقيقة هو النفس الناطقة والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن، وفى الحشر يخلق الله لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلق به، ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا، والرابع: عدم ثبوت شىء منهما، وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين، والخامس: هو التوقف وهو المنقول عن جالينوس^(١)، ولقد دفع خلاف بين المتكلمين حول كيفية المعاد، فهل تعاد الجواهر والأعراض أم تعاد الجواهر فقط، ويذكر الجوينى أن رأى الأشاعرة أن كل حادث عدم فإعادته جائزة ولا فصل بين أن يكون جوهرًا أو عرضًا، وأن بعض الأشاعرة قال بأن الأعراض لا تعاد. أما المعتزلة جوزت إعادة الجواهر إذا عدت وقسموا الأعراض إلى ما يبقى وما لا يبقى، وقالوا ما لا يبقى، كالموت مثلاً لا يجوز إعادتها، أما ما يبقى من الأعراض، فتنقسم إلى ما كان مقدورًا للعبد، وهذا لا يجوز من العبد إعادته ولا يصح من القديم إعادته إلى ما لم تتعلق به قدرة العبد وهذا يجوز إعادتها^(٢) والخلاف الثانى بين المثبتين للمعاد هو بين المتكلمين المثبتين للمعاد الجسمانى أو الجسمانى والروحانى معاً، وبين الفلاسفة المثبتين للمعاد الروحانى فقط، فلقد ذكر ابن سينا أن المعاد مقبول من الشرع، وأنه لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث، ولقد بسطت الشريعة الحققة حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن، لكن ابن سينا يبرهن على الجزاء

(١) الإيجى: المواقف ٥٨١.

(٢) الجوينى: الإرشاد ٣٧١، ٣٧٢.

الروحاني أعظم وأكثر من الجسماني، وتتلخص أدلته في أن النفس الناطقة كما لها عقل، فلذاتها العقلية هي الأنسب لها، ولا تقاس هذه اللذة العقلية باللذة الحسية والبهيمية والفضية^(١)، وعلى هذا فكما لاحظ ابن خلدون ابن سينا يقول بالمعاد الروحاني عقلا وبالمعاد الجسماني عن طريق الشرع فقط^(٢) ونجد عند ابن رشد إثبات للمعاد الروحاني وتفضيل له عن المعاد الجسماني على أساس بقاء النفس بعد الموت وتعريفها من الشهوات الجسمانية، فإن كانت خيرة تضاعف تعريفها عن الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً، وأنه لما كان مقصداً لشرائع التعليم والحث على الفضيلة فإنها مثلت المعاد بالأمور الجسمانية لأنه أشد تحريكاً للجمهور، وأفضل من تمثيله بالأمور الروحانية، ويستشهد بما روى عن ابن عباس من أنه ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء، ففي رأيه أن المعاد الروحاني هو الأفضل والأنسب للنفس واعتقاد ذلك للخواص دون العوام، ويؤكد ابن رشد على أن المهم هو الاعتقاد بحمله بالبعث لأن إنكار ذلك يوجب كفر صاحبه^(٣)، أما ماعدا ذلك فلا يوجب التكفير - وهو بهذا يرد على الغزالي في اتهامه للفلاسفة بالكفر لإنكارهم الميعاد الجسماني وإثباتهم المعاد الروحاني فقط^(٤).

موقف الماتريدي

يثبت الماتريدي البعث، وذلك لأن العقول تشهد على أن أمر الإعادة أيسر من أمر الابتداء، فإذا لم يتعذر عليه الاستواء في الابتداء، فأى تعسر عليه في إعادة الجمع مع قدرته على الجمع في الابتداء وفي شرحه لقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوِّىَ بَنَانَهُ﴾ [القيامة: ٤]، أن معنى تسوية البنان، هو الجعل من عظم واحد مجموعاً غير متفرق مثل خف البعير وحافر الدواب، ووجه الاستدلال أنهم أقروا بأن الله تعالى قادر على تسوية البنان لما رأوا التسوية موجودة في الدواب،

(١) ابن سينا: النجاة ٤٧٧ - ٤٨١ ورسالة المعاد ٢٥١ - ٢٥٥.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ٤٨٦.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢٣٩ - ٢٤٥ وتهافت التهافت ٨٦٤.

(٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة ٢٨٢ - ٣٠٣ والمنقذ من الضلال ١٧.

فلم لا يقرون بالإعادة، وهى الجمع بعد التفريق، وهى أسهل من تسوية البنان، ويذكر أيضاً فى قوله تعالى: ﴿قَضَبًا﴾ [عبس: ٢٨] أن القضب هو الرطب فمن قدر على إنشاء وإخراج ألين الأشياء عن أصلب الأشياء لقادر على الإنشاء والبعث^(١) وعلى هذا فإن الإعادة عند الماترىدى إحداث كالإبداع الأول، بل أيسر وهذا الدليل على البعث تجده من قبل الماترىدى عند الكندى، وإن كان الأصل الذى رجعا إليه هو القرآن، فالكندى يقول إن جمع المتفرق أسهل من صنعه وإيدعه وعند الله واحد، وأيضاً نجد عنده الدليل الثانى الذى قال به الماترىدى وهو كون الشيء من نقيضه، فيقول بأن كون الشيء من نقيضه موجود إذ قال الله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يس: ٨٠]^(٢)، وعلى ذلك يكون أمر البعث والمعاد أيسر من إخراج الشيء من نقيضه، كذلك يخرج البعث من نقيضه العدم.

وبعد هذا يذكر الماترىدى الاختلاف فى كيفية البعث والجزاء هل هو بالجسد أم بالروح فقط، أم بالروح والجسد معاً، وعلى ذلك يكون الجزاء، فيذكر رأى القائلين بالبعث والجزاء الجسمانى ولا يقف عنده طويلاً، فهو موافق لرأى الماترىدى وإن كان لا يقول بالجسد وحده ثم يذكر رأى الفلاسفة القائلين بالروحانى فقط، فذكر أن منهم من يقول بالروحانى والروحانى منهم من سماه نفساً، ومنهم من سماه جوهرًا روحانيًا، ومنهم من سماه جوهرًا بسيطًا، ثم يذكر استدلالهم على أنه شرف وأنه حقيقة الإنسان فهو لطيف ينفذ فى الأشياء يبين ذلك أمر النائم وما تطوف نفسه بأرجاء البلاد النائية وكأنها مشاهدة، وتفعل فى المنام فتسمع وتعقل وتبصر وكأنها الجسد، وهى بذلك فى حال اليقظة محركة للبدن، فالبدن بذلك هو آلة النفس، وعلى ذلك يكون أمر الثواب من كل موعود مما يعرف فى الشاهد بجسده ويرجع إلى الروح، وهذا معنى قوله عليه السلام: «ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»، فإن هذا الجوهر الروحانى ألا تراه

(١) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج٢/ ٢٣٠ - ٣١٠.

(٢) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية ج١/ ٣٧٤.

العين ولا تسمعه الأذن ولا يخطر على القلب، ويكون لذة ذلك لذة روحانية، وليست لذة جسدية لأن اللذات الجسدية تكون فى الطعام والشراب، وهذا النوع من اللذات يذهب ولا يبقى، وتبقى اللذات الروحانية، وذلك كما تذهب العبارات الجسمانية وتبقى الروحانية من الحد والثناء فذلك النوع الروحانى من اللذات لا يذهب بل يزداد والجزاء فى الآخرة لا يكون لذلك الجزء الذى يأكل ويشرب ولكن يكون للروحانى الذى هو جوهر الإنسان.

ويورد الماتريدى قول من قال بالبعث والجزاء الجسمانى والروحانى، فيذكر قولهم بأن البعث يكون بالأجساد على ما كانت لكنها فى الدنيا أنشأت للفناء ومشتمة لأثار الفناء لكن إذا أعيدوا للبقاء يزول عنهم جميع الظلمات التى هى حواجب وسواثر لهم على الإحاطة بحقائق الأشياء، ويلحقون بالجوهر الروحانى وعلى ذلك تخرج أجساد الجزاء، فإنها تخرج من الآفات وتمنع عن الفساد ويصير أجسادها فى الضرب والضياء كالروحانى وما فيها من الروحانى يبقى فيها على حال لا يفتى ولا يعارض الماتريدى هذا رأى القائل بالجسمانى والروحانى ولم يعارض رأى السابق القائل بالروحانى لقوله بالروحانى ولكن لاقتصاره على الروحانى وإنكاره للجسمانى لذا فهو سيتم بإيراد الأدلة السمعية والعقلية على البعث الجسمانى ولا مانع عنده من تحقيق السعادتين الجسمانية والروحانية وهو ما أتى به الشرع من الجمع بينهما فيجب القول به لأنه أكمل من القول بالروحانى فقط، ونشير إلى معارضته للباطنية فى إنكار بعث الأجساد فيذكر أنه لو كان كما زعموا لم يكن لقوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ [القيامة: ٣]، معنى لأن العظام على رأيهم لا تجمع بعد ما صارت رميمة وقوله عز وجل: ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، فذوق الطعام والشراب يكون بالفم ليعرف طعمه ولذته، أما ذوق العذاب فإنما يكون بكل جارحة منه ليجد ألم ذلك فى جميع الجوارح، فالبعث بالجسد أولى بالاعتبار لأن الأشياء اللطيفة لا تمس ولا تحسن فى التحذير. لذا كان القول بالأجساد أحق لأن الله قد أنشأ هذا الخلق على اللذة والآله ليكون ذلك الترغيب والترهيب بالموعود، وقد جرى الوعد بالمؤلم والمملىذ،

وكذلك حكمه خلق الجسد على ذلك بما يحق العلم بالمرغب والمرهب من الموعود على أن السرور والآلام ليسا بحيث يرغب فيها أو يزهّد إلا من حيث يألم الجسد ويتلذذ، فلذلك القول بالجسد أحق^(١)، وما انتهى إليه الماتريدي بالقول بالمعاد والجزاء الجسماني الروحاني هو نفس ما انتهى إليه الغزالي من بعده في الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية^(٢).

٣- بقاء الجنة والنار وأهلها: لا خلاف بين المسلمين على وجود الجنة والنار في الآخرة، ولكن اختلفوا هل هما مخلوقتان الآن أم لا؟ فأهل السنة قالوا إنهما خلقتا، وطائفة من المعتزلة أو الخوارج قالوا إنهما لم يخلقا بعد^(٣)، واحتجوا في ذلك بأنها لو كانت مخلوقة الآن، لوجب أن ينقطع نعيمها لقوله تعالى ﴿أَكُلْهَا دَائِمًا﴾ [الرعد: ٣٥] ويجب عدمها، يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] ويرد الرازي على هذا الاعتراض بأن يحمل قوله تعالى ﴿أَكُلْهَا دَائِمًا﴾ على ما يحصل بعد دخول المكلفين الجنة، أو يدخل التخصيص في عموم قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٤).

واختلف أيضًا في فناء الجنة والنار، وفي دوام نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار، فيذكر ابن حزم أن فرق الأمة اتفقت على أنه لا فناء للجنة ونعيمها وللنار وعذابها، الأجهم وأبا الهذيل العلاف وقوما من الروافض، فقال جهنم الجنة والنار يفنيان ويفنى أهليهما، وقال أبو الهذيل إن الجنة والنار لا يفنيان ولا يفنى أهليهما إلا أن حركاتهم تفنى ويبقون بمنزلة الحجارة لا يتحركون، وهم في ذلك أحياء متلذذون أو معذبون، وقالت طائفة من الروافض: أهل الجنة يخرجون من الجنة وأهل النار يخرجون من النار إلى حيث شاء الله^(٥)، وحاول الخياط توضيح رأى

(١) الماتريدي: تاريخات أهل السنة ج١/ ٣٦٥ إلى ٣٦٨، ج٢/ ٢٢٩ وابن الهمام: المسيرة ١٤٥.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة ٢٨٨ إلى ٢٩٠.

(٣) ابن حزم: الفصل بين المال والفعل ج٤/ ٨١.

(٤) الرازي: معالم أصول الدين ١٣٣.

(٥) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل ج٤/ ٨٣ وأيضا الأشعري: مقالات الإسلاميين ج٢/ ١٦٧.

العلاف مدافعاً عنه، فذكر بأن الدنيا عند أبو الهذيل دار محنة وابتلاء، والجنة دار جزاء وليست بدار محنة وابتلاء، والله هو المتولى فعل نعيم أهل الجنة وليس من اختيارهم لأنه لو جاز منهم الأفعال لكانوا مأمورين ومنهين، ولو وقعت منهم الطاعة والمعصية، ولكانت الجنة دار محنة ولم تكن دار ثواب^(١) لكن كما سبق أن ذكرنا في الفصل الثالث أن العلاف متأثر بفكرة التفاني الأرسطية.

موقف الماتريدي

يهتم الماتريدي بمعارضة رأى من أنكر الخلود لأهل الجنة والنار وفناء الجنة والنار، فيذكر قولهم أنه لو لم يكن لنعيم الجنة انقضاء ولا لعذاب النار انتهاء لكان يرتفع عن الله تعالى الوصف بأنه أول وآخر لأنهما يبقيان أبداً، فلا يكون هو آخر، وقد قال هو الأول والآخر فلا بد من أن يكون لهما آخر وانتهاء حتى يستقيم الوصف بذلك أى بأنه آخر، ثم لو كانت الجنة باقية لكان فى ذلك تشبيهاً بالله، ثم إنهما لو لم يوصفا بالانتهاء لكان علم الله تعالى غير محيط بهما، فتكون النهاية مجاوزة لعلمه، والله سبحانه محيط بالأشياء وعالم بمبادئها ومنتهاها، فلا بد من القول بفنائهما حتى يكون علمه محيط بهما^(٢)، ويرد الماتريدي على تلك الحجج بأن يذكر:

١- بأن النار والجنة إنما جعلتا جزاء للكفر والإيمان والكفر والإيمان مذهب واعتقاد، والمذهب والاعتقاد يكون للأبد، فكذا جزاؤه يقع للأبد والدوام لا للزوال والانقطاع^(٣).

٢- إن الله تعالى هو الأول بذاته والآخر بذاته والباقي بذاته والجنة وما فيها باقية بغيرها ولو كان فيما ذكر تشبيه لكان فى العلم والسمع والبصيرة تشبيه، ولكان فى الخلق حال البقاء تشبيه^(٤).

(١) الخطا: الانتصار ٧٠، ٧١.

(٢) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج٣/ ٣٣١.

(٣) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج٣/ ٣٣١.

(٤) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج١/ ٢٠.

٣- الله قد جعل الجنة دار مطهرة من المعاييب كلها لما سماها دار قدس وسلام، فلو كانت الجنة تفنى ويقطع ما فيها لكان فيها خوف وحزن لأن من خاف في الدنيا زوال النعمة عنه وقوتها لا يهنأ بعين وينقصه ذلك، لهذا وصف الدنيا بالخوف والحزن لما يزول نعيمها ولا يبقى، فلو كانت الجنة كذلك لكانت دار نقمة منقصة على أهلها^(١).

٤- أما القول بأن الله تعالى لا يوصف بالإحاطة بالأشياء لوجب القول بالخلود، يرد الماتريدي بأن العلم بما لا نهاية له هو أن يعلمه غير متناهي، وللعلم بالنتاهي لما لا نهاية له يوجب الجهل لا العلم^(٢) قاله على ذلك يعلمها غير متناهية وهذا الرد نجده يتكرر من الماتريدي عند الرازي إذ يقول بأن الله تعالى يعلم كل شيء كما هو في نفسه فلما لم يكن لتلك الحوادث أعداد متناهية امتنع أن يعلم كونها متناهية^(٣).

٥- وعلى هذا فلا نهاية لحركات أهل الجنة وإن اعترض بالقول هل يعلم الله تعالى غايتها وعددها، نقول يعلمها غير منقطعة لا أن يعلمها منقطعة، وليس في قولنا إنه لم يعلمها منقطعة إثبات جهل ولا نفى العلم عنه، إنما يتحقق ذلك إذا وصف بالانقطاع فيما لا يقطع، وهو كنفى الوصف بالقدرة على المحال ليس فيه إثبات عجز^(٤).

وعلى ذلك فالجنة والنار عند الماتريدي باقيتان لا تفنيان ولا يفنى نعيم أهل الجنة ولا عذاب أهل النار، وهما بذلك لا نهائيان من حيث الزمان، لكن الماتريدي يرى أن لهما نهاية من حيث المكان وإن لم يكن لهما نهاية من حيث الزمان مستدلاً في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا﴾ [آل عمران: ٣٣] فيه دلالة أن الجنة ذو نهاية المكان والعرض لأنه ذكر العرض لها، وكل ذي عرض يتحمل نهاية عرضه لكن لا نهاية لها من حيث الوقت^(٥).

(١) الماتريدي: تاويلات أهل السنة ج ١ / ٢٠ إلى ٢٤ / ج ٣ / ٣٣١.

(٢) الماتريدي: تاويلات أهل السنة ج ٣ / ٣٣٢. (٣) الرازي: معالم أصول الدين ١٢٤.

(٤) الماتريدي: تاويلات أهل السنة ج ٣ / ٣٧١.

(٥) الماتريدي: تاويلات أهل السنة ج ١ / ٢٥٤.

والماتريدى فى أدلته يحاول إثبات ما جاء به السمع من نصوص وأخبار تقول
بخلود أهل الدارين .

٤- عذاب القبر: ذكر الأشعرى الاختلاف فى عذاب القبر فقال منهم من نفاء،
وهم المعتزلة والخوارج، ومنهم من أثبتة، وهم أكثر أهل الإسلام ومنهم من زعم
أن الله ينعم الأرواح أو يؤلمها، أما الأجساد فلا يصل إليها ذلك^(١)، وقول
الأشعرى عن المعتزلة ليس صحيحاً، فلقد ذكر القاضى عبد الجبار أنهم يشبتون
عذاب القبر^(٢)، أما القول بالنعيم الروحاني فهو قول الفلاسفة أمثال ابن سينا الذى
يثبت عذاب القبر وسؤاله، ولكنه يقول بعذاب أو نعيم فى القبر روحاني «فإننا
نكون واجدين من اللذات الروحانية والصور التى تصحبنا من هذا العالم، وكما
يكون المؤمن مستيقظاً بوجود اللذات ومعابيتها كذلك الكافر يجد عذاباً بمعينة
الصور المستنكرة المكروهة»^(٣).

أما موقف الماتريدى كما يذكره ابن الهمام فى المسيرة، أنه مع قوله يتجرد
الروح عن الجسد، فهو يقول بالعقاب الجسمى فى القبر، فلقد نقل الماتريدى أثراً
أنه قيل يا رسول الله، كيف يوجع اللحم فى القبر ولم يكن فيه روح؟ فقال كما
يوجع سنك وإن لم يكن فيه روح! فكذا بعد الموت لما كان روحه تفصلاً بجسده
يتوجع الجسد^(٤) ويؤكد هذا رأى قول الماتريدى بالشواب والعقاب الجسماني
والروحاني فى الجنة والنار.

٥- الوزن: ذكر الأشعرى الاختلاف فى الميزان، فذكر أن أهل الحق يقولون
لسان له كفتان، توزن فى إحدى كفتيه الحسنات، وفى الأخرى السيئات فمن
رجحت حسناته دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته دخل النار، وقال أهل البدع
بإبطال الميزان، وقالوا موازين ليس بمعنى كفات لكنها المجازاة أن يجازيهم الله

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج٢/ ١١٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٧٣٢، ٧٣٣ .

(٣) ابن سينا: رسالة المعاد ٢٥٥ .

(٤) ابن الهمام: المسيرة ١٤٨ .

بأعماله وزنا بوزن، وقالوا باستحالة وزن الأعراض، وقال آخرون بإثبات الميزان، وأحالوا وزن الأعراض، والمعتزلة تقول في الموازين أن الحسنات تكون محبطة للسيئات وتكون أعظم منها، والسيئات تكون محبطة للحسنات وتكون أعظم منها^(١)، لكن القاضي عبد الجبار يذكر رأياً آخر للمعتزلة فينفى أن يكون معنى الميزان العدل، لأنه لو كان كذلك لم يثبت لمعنى الشغل والخفة فيه معنى، والمراد بالميزان هو المتعارف بيننا، أما كيفية الوزن يجعل الله للحسنات علماً هو النور، والسيئات علماً هو الظلمة، ثم يجعل النور في كفة والظلمة في كفة فإن رجحت كفة النور حكم لصاحبها بالشواب، وإن رجحت كفة الظلمة حكم لصاحبها بالعقاب^(٢)، ومن هذا يتضح لنا أن هناك موقفان للمثبتين للوزن أحدهما يميل إلى التشبيه الحسى، والآخر يميل إلى التشبيه العقلى، لكن كلاهما يقر بالميزان ويختلفان في كيفيته.

موقف الماتريدي

يذكر الماتريدي عدة احتمالات للوزن، يستعمل أن يكون الوزن الحدود والتقدير كقوله ﴿وَأَنْتَبَتْهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مُوزُونٌ﴾ [الحجر: ١٩] أى محدود ومقدر فعلى ذلك قوله الوزن يومئذ الحق أى الحد يومئذ الحق لا يزداد على السيئات ولا ينقص، ورأى الماتريدي يميل إلى عدم التشبيه الحسى للوزن ويميل إلى أن معنى الوزن هو العدل، لكن كيف يفسر الخفة والثقل في الميزان الغير حسى، نجد تفسير ذلك عند الماتريدي فى قوله أثناء شرحه لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ [الأعراف: ٨] ومن خفت موازينه أن من ثقلت موازينه ومن خفت موازينه على التمثيل، وليس على تحقيق الميزان والخفة، ولكن على الوصف بالعظم لأعمال المؤمنين وبالخفة والتلاشى لأعمال الكافرين، لأن الله عز وجل ضرب لأعمال المؤمنين المثل بالشىء الثابت والطيب، ووصف أعمالهم بالثبات والقرار فيه، وضرب لأعمال الكافرين المثل وشبهها بالشىء التافه التالف ووصفها بالبطلان والتلاشى فعلى ذلك قوله فمن

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج٢/ ١٦٤، ١٦٥.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٧٣٥.

ثقلت موازينه وصف بالعظم والقرار فى الشبات أو من خفت موازينه وصف بالبطلان والتلاشى لا يكون لهم من الخيرات شىء ينتفعون بها فى الآخرة^(١)، ومع ميل الماترىدى إلى التجريد وعدم التشبيه الحسى فى تفسيره للوزن لكنه لا يقطع بذلك التفسير، فالحله أعلم بما أراد بالوزن ويسلم بالمراد دون القطع فى الكيفية والاحتمال بها احترازاً عن الوقوع فى الخطأ والشهادة على الله تعالى بما ليس فيه معنى من جهة الكتاب والسنة المتواترة، إذ لا نص فى بيان كيفيته وإن ورد فى حق أهله^(٢).

٦- الكوثر: أهل السنة يقولون أن للنبي ﷺ حوض يسقى منه المؤمنين ولا يسقى الكافرين، وقد أنكر قوم الحوض ونفوه^(٣)، ولقد ذكر الماترىدى فى قوله عز وجل: ﴿إِنَّا أُعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] أن هذا يخرج مخرج الامتنان على رسول الله ﷺ، للإنعام عليه والإفضال ليستأدى بذلك شكر الله والخضوع له وذكر الاختلاف فى معنى الكوثر، فقليل إنه الخير الكثير على ما أعطى من النبوة والرسالة، وقال بعضهم: الكوثر نهر فى الجنة، وعلى ذلك جاءت الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن الكوثر قال: نهر فى الجنة.

ويرى الماترىدى أنه إذا ثبتت هذه الأخبار عن النبى أخذنا بها، وإن لم تثبت فالوجه الأول هو الأقرب عندنا، لأنه ليس فى إعطائه النهر تخصيص التشريف والتعظيم لأن الله تعالى وعد لأمته ما هو أكثر من هذا لما روى فى الأخبار عن النبى ﷺ أنه قال: «إن لأهل الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» ونحن نعلم أن هذا الإنعام أكثر من النهر الذى وصف^(٤).



(١) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج١/ ٦٢٤.

(٢) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج٢/ ١٠.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج٢/ ١٦٥.

(٤) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج٣/ ٤٧٧.

الخلاف بين الماتريدي والأشعري والمعتزلة

- أولاً، الخلاف بين الماتريدي والأشعري.
- ثانياً، الخلاف بين الماتريدي والمعتزلة.
- ثالثاً، موقف الماتريدي، هل هو أشعري أم معتزلي.

أولاً، الخلاف بين الماتريدى والأشعرى

١- نبذة عن منهج الأشعرى: أبو الحسن الأشعرى متكلم أهل السنة قضى فترة على الاعتزال ثم رجع عن الاعتزال وصار إماماً لأهل السنة، ولقد سلك الأشعرى طريق الوسط بين العقل والنقل ومال إلى الحلول الوسطى فى المشكلات الكلامية ويحدد درجة ذلك الوسط مؤلفاته خاصة «الإبانة واللمع»، وفيها نجد درجات متفاوتة من الميل عن طريق الوسط ففى «الإبانة» لم يذهب الأشعرى بعيداً عن آراء الإمام أحمد بن حنبل المتمسك بالنص، ويعطى فينسك نموذجين لمتابعة الأشعرى لآراء ابن حنبل وأنه تلميذه الروحى فى «الإبانة»، هما رؤية الله فى الآخرة والاستواء على العرش، واعتماده فيهما على النص ومع اتفاقه مع ابن حنبل إلا أن الحنابلة قد لعنوا الأشعرى، وكذلك وصفه ابن حزم بأنه ذو وجهين^(١).

ومن هذا يتضح ميل الأشعرى إلى النص واعتماده عليه، أما فى اللمع، فإنه يقول بالصفات الأزلية السبعة لله، وهى الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وخلا مذهبه من اليد والوجه مما قد يوهم بالتشبيه^(٢)، وهذا يعنى ميله إلى العقل، ولكن أيهما يحقق مذهب الوسط عند الأشعرى فى صورته النهائية؟ يرى الدكتور غرابة أن اللمع هو الذى يمثل الصورة النهائية لمذهب الوسط عند الأشعرى^(٣)، ويقدم الدكتور أحمد صبحى الدليل على ذلك بأن «الإبانة» قد كتبت فى بداية تحول الأشعرى، وذلك لأن التحول المذهبى لا يعرف الاعتدال، وإنما هو انتقال من تأييد إلى عداوة، وأشد ما تكون العداوة عقب التحول، وفى «الإبانة» حملة شعواء على المعتزلة وعرض مشوه لافكارهم مع معرفة الأشعرى

(١) Wensinck: The Muslim creed P 90-19.

ولترجمة حياة الأشعرى انظر ابن عساكر تبين كذب المفترى ٣٤ وما بعدها، السبكي: طبقات الشافعية ج٢/ ٢٤٥ وما بعدها، ود. أحمد صبحى فى علم الكلام ٤٥٧، وحمودة غرابة: الأشعرى ٦٠، ٦١.

(٢) Macdonald: Development of Muslim Theology P190.

(٣) د. حمودة غرابة الأشعرى ٤٦٣.

الدقيقة والعميقة لحقيقة آرائهم^(١)، وفي مقابل هذا رأى نجد «ماكدونالد» يجعل الإبانة آخر مؤلفات الأشعرى، معللاً ذلك بأن الأشعرى بعد تحرّكه إلى بغداد قد وقع تحت تأثير الحنابلة^(٢).

والرأى القائل بأن اللمع هو آخر كتابات الأشعرى أقرب إلى الصواب، فرسالة الأشعرى استحسان الخوض في علم الكلام كانت موجهة ضد منهج الحنابلة ورد على مهاجمتهم له، ويكون اللمع هو الجانب التطبيقي لرأى الأشعرى في ضرورة النظر، والثابت أن الأشعرى قال بالعقل بجانب النص، بصرف النظر عن ترتيب مؤلفاته، لكن يتفاوت مقدار اعتماده على العقل والأخذ به، ولكن إلى أي مدى استطاع الأشعرى تحقيق الوسط؟ نجد شبه اتفاق على أن الأشعرى لم ينجح في تحقيق الوسط، فلقد ذكر جولد تسيهر، أنه لا يمكن اعتبار الأشعرى موفقاً في مذهبه في التوسط المعتدل، لكن هذا التوسط من صنع أتباعه من بعده لأنه قد أعلن نفسه حنبلياً، وهاجم النزعة العقلية التي تقاوم التجسيم في المسائل الكلامية^(٣)، واعتبر «مونتنجمرى» أن أحد أخطاء الأشعرى والأشاعرة هو الجبر الذي يوجد واضحاً عند الأشعرى نفسه، ونظريتهم تفض إلى الجبر بل هي في الواقع جبر فعلاً^(٤)، وأيضاً ذكر دى بور أن الأشعرى لم يكن مبتكراً في مذهبه من أي وجه ولم يفعل أكثر مع جمع الآراء التي وصلت إليه والتوفيق بينها ولم يسلم في هذا من التناقض^(٥)، وذكر الدكتور أحمد صبحى، أن الأشعرى لم يلتزم الوسط في بعض المسائل وأنه كان يميل إلى جانب النقل، فإذا تعارض العقل والنقل، فإن النقل هو المقدم، إذ يجب أن يتبع العقل النص ولا يحيد عنه، والدليل على ذلك نظرية الكسب عنده، وكل هذه الآراء تشير إلى أن ميل

(١) د. أحمد صبحى في علم الكلام ٤٥٩.

(٢) Macdonald Development of Mnslim Theology P 190.

(٣) جولد تسيهر؛ العقيدة والشريعة (الترجمة العربية) ١٢١ إلى ١٢٤.

(٤) Montgomery: Free will P159.

(٥) دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام (الترجمة العربية) ٦٩.

الأشعري إلى النص ملحوظاً وأن أخذه بالعقل ضئيل، وسوف نرى عند عرض وجه الخلاف بينه وبين الماتريدي مدى صدق هذه الآراء.

وقبل أن نعرض لوجه الاختلاف بين الماتريدي والأشعري، علينا أن ننظر في هل عرف أحدهما آراء الآخر وتأثر بها، حيث إن نقاط الالتقاء بينهما كثيرة.

٢- هل عرف الأشعري والماتريدي رأي الآخر:

يحاول أتباع الماتريدي أن يجعلوا له أسبقية على الأشعري في القول بمذهب أهل السنة ونصرته^(١)، وهي قول لا يخلو من الصحة، وذلك باعتبار المدة التي قضاها الأشعري في الاعتزال وهي أربعين سنة، أما الماتريدي فلم يعرف عنه أنه كان على غير مذهب أهل السنة منذ نشأته، فهو بهذا أسبق من الأشعري في القول بمذهب أهل السنة لأن الأشعري المولود في ٢٦٠هـ قضى أربعين عاماً على الاعتزال فيكون تحوله إلى مذهب أهل السنة حوالي ٣٠٠هـ.

والماتريدي وإن لم يعرف سنة مولده بالتحديد إلا أننا نرجح مولده قبل الأشعري - على ما بيناه في الفصل الأول - ولم يتحول عن مذهب أهل السنة فيكون بذلك أسبق من الأشعري، وعلى كل إن لم يكن أسبق منه، وهذا ما نؤكد - فهو على الأقل معاصر له، ولقد ذكر أحد الذين تعرضوا للخلاف بين الماتريدي والأشعري إلى احتمال أنهما قد أظهروا قول أهل السنة في وقت واحد حوالي ٣٠٠هـ^(٢).

والتساؤل هل هو عرف أحدهما آراء الآخر؟ وإن لم يعرف أحدهما آراء الآخر فبماذا نفسر وجوه التشابه الكثيرة في آرائهما؟ وللإجابة عن هذا نذكر أن الماتريدي ولد وعاش في موطنه سمرقند في أقصى الشرق في الدولة الإسلامية ولم يرو عنه أنه غادرها إلى مكان آخر إلى أن توفي بها، والأشعري ولد بالبصرة ولم يغادرها إلا إلى بغداد حيث عاش وتوفي بها ولذا لا يمكن القول بالصلة المباشرة بينهما بل يمكن القول بأن أحدهما لم يعرف آراء الآخر مباشرة، ولكن هل عرف أحدهما

(١) البزدوى: أصول الدين ٧٠ والبياضى: إشارات المرام ٢٣.

(٢) الجوهري: رسالة في الفرق بين الماتريدي والأشعري، مخطوط دار الكتب ٧.

آراء الآخر بطريق غير مباشر عن طريق ذبوع أفكاره وانتشارها يمكن القول بأن أفكار كل من الأشعرى والماتريدى لم تنتشر إلا بعد وفاتهما وأنها ظهرت وانتشرت على يد أتباعهما، فلقد انتشر مذهب الأشعرى فى العراق نحو سنة ثمانين وثلاثمائة، وانتقل إلى الشام ثم إلى مصر على يد الناصر صلاح الدين الأيوبي^(١)، وهذا يدل على أن آراء الأشعرى لم تنتشر حتى فى موطنه الأصل إلا بعد وفاة الماتريدى بما يقل عن خمسين عاماً قليلاً، لذا يمكن القول بأن الماتريدى لم يعرف آراء الأشعرى، ولقد كان ورود اسم الأشعرية فى كتاب شرح الفقه الأكبر يجعل نسبة هذا الشرح للماتريدى نسبة غير صحيحة^(٢)، وكذلك انحصرت آراء الماتريدى فى موطنه فى بلاد ما وراء النهر، وبذا يثبت عدم اطلاع أحدهما لآراء الآخر.

ويمكن تفسير وجوه الشبه بينهما فى الآراء، بأنه يرجع إلى تشابه منهج كل منهما إلى حد ما فى التوسط بين العقل والنقل ولكن هل اتفقا فى تحقيق ذلك الوسط بدرجة واحدة؟ أم أن أحدهما كان أكثر تحقيقاً للوسط من الآخر؟ وهذا ما سنعرفه من تناول وجوه الخلاف بينهما.

٣- ذكر الآراء فى الخلاف: تعرض الكثيرون لحصر وجوه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ويلاحظ أن البعض كان يذكر الحنفية بدلاً من الماتريدية لكنهم يقصدون بالحنفية الماتريدية، لأنهما لفظان مترادفان، ولقد حصر المقرئى الخلاف بينهما وذكر أن الخلاف بينهما فى بضع عشرة مسألة كان بسببها فى أول الأمر تباين وتنافر وقدح كل منهم فى عقيدة الآخر إلا أن الأمر آل آخرًا إلى الإغضاء^(٣)، وذكر السبكي نفس العدد منها معنوى ست مسائل والباقي لفظي لكن المخالفة بينهما لا توجب تكفيراً ولا تبديعاً ونظم قصيدة فى مسائل الخلاف^(٤)، وأيضاً ذكر نفس العدد الزبيدى شارح الإحياء، ولقد ذكر عن طريق الخطأ أن الماتريدى يوافق

(١) المقرئى: الخطط ج٢/٣٥٨.

(٢) محمد أبو رهرة: أبو حنيفة ١٨٧ وإيضاً Wensinck The Mnslim creed P 122.

(٣) المقرئى: الخطط ج٢/١٥٩.

(٤) السبكي: طبقات الشافعية ج٢/٢٦١.

الأشعرى فى القول بالاستثناء فى الإيمان^(١)، وذكر البياضى أن مسائل الخلاف خمسون مسألة^(٢)، وأفرد الشيخ زاده كتاباً لمسائل الخلاف اسمه نظم الفرائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية فى العقائد وعددها أربعين مسألة ويلاحظ على أقواله الانتصار لرأى الماتريدية، ويقابل هذا الكتاب كتاب آخر يتصر للأشعرية هو الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية لأبى عذبة وقسم مسائل الخلاف إلى سبع مسائل الخلاف فيها لفظى وست مسائل الخلاف فيها معنوى، وكذلك عرض مسائل الخلاف عبد الله بن عثمان بن موسى فى مخطوطه خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية، وأيضاً خالد النقشبندى فى مخطوط العقد الجوهري فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى، وقد أفرد هذه الرسالة للفرق بين كسب الماتريدية وكسب الأشعرية.

ولقد لاحظ مونجمرى فى تعليقه على كتاب أبو عذبة أن الخلاف لا ينصب على الماتريدى والأشعرى بل على أتباعهما الماتريدية والأشعرية^(٣)، وهذه الملاحظة تصدق على كل من ذكرنا ممن تعرض لمسائل الخلاف، ولم يفرد أحد ممن تعرض لمسائل الخلاف الكلام حول الأشعرى والماتريدى وحدهما فيما نعلم سوى رسالة صغيرة مخطوطة حصر فيها المؤلف مسائل الخلاف بين الماتريدى والأشعرى فى سبع نقاط، ويذكر المسألة ثم يذكر رأى الماتريدى ورأى الأشعرى فيها إلا أنه فى معظم المسائل كان يكتفى بذكر الأشعرى وحده^(٤)، ويلاحظ أيضاً أن جميع من تعرض لمسائل الخلاف، ذكروا أنه لا يوجب تكفيراً ولا تبديعاً بينهما، مما يشير إلى طبيعة ذلك الخلاف أنه ليس جوهرياً وأن إماماً أهل السنة كانا متفقان فى الأصول التى قال بها أهل السنة.

أما بالنسبة لمن تعرض من المحدثين لمسائل الخلاف مستشرقين ومسلمين، فلقد اعتمدوا على ما كتبه هؤلاء الذين سبق الإشارة إليهم ونشير على سبيل المثال إلى

(١) الزبيدى: إنحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين ج ٢/ ٨، ٩.

(٢) البياضى: إشارات المرام ٥٣.

(٣) Montgomery - Free will P 9.

(٤) الجوهري: رسالة فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى، مخطوط دار الكتب.

ما ذكره مكدونالد في دائرة المعارف الإسلامية عن الماتريدي^(١)، وما ذكره تربتون في الفرق بين الماتريدي والاشعري^(٢)، وكذلك أشار الأستاذ أحمد أمين إلى أن الخلاف بين الماتريدي والاشعري يرجع إلى خلافهما الفقهي فلقد كان الماتريدي حنفياً والاشعري شافعيًا، والأصول الفقهية عند أبي حنيفة تختلف عن الشافعي^(٣)، وكذلك تعرض الشيخ محمد أبو زهرة لذكر مسائل الخلاف^(٤) ونكتفي بذكر هؤلاء ولننظر في مسائل الخلاف.

٤- مسائل الخلاف: سنحصر مسائل الخلاف بين آراء الماتريدي وآراء الأشعري وحدهما، وسنكتفي بالإشارة إلى موضوعات الخلاف لأنه قد تم ذكرها ومناقشتها في مواضع متفرقة خلال هذا البحث ونوجزها في النقاط التالية:

أ- في مجال الصفات: واجه كل من الماتريدي والأشعري موقف المعتزلة من صفات الله واتهما المعتزلة بالقول بالتعطيل لنفي الصفات، لكن موقف الماتريدي والأشعري يختلف في مسألة الصفات، فلقد تابع الأشعري قول المعتزلة في تقسيم صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وفعلية، مع ملاحظة اختلافه مع المعتزلة في عدد الصفات الذاتية وفي القول بأولية الصفات، والصفات الذاتية هي مما لا يجوز وصف الله تعالى بضدها كالإرادة والكلام وغيرهما من الصفات الذاتية ويقول الأشعري: «إن المحيى إذا كان مرید لشيء أصلاً وجب أن يكون موصوفاً بضد عن أضداد الإرادات كالسهو والكراهية، فلما استحال أن يكون الباري تعالى لم يزل موصوفاً بضد الإرادة لأن هذا يوجب أن لا يريد شيئاً على وجه من الوجوه، وذلك أن ضد الإرادة إذا كان الباري تعالى لم يزل موصوفاً به يوجب قدمه ومحال عدم القديم، كما محال حدوث القديم، فلذا استحال عدمه وجب أن لا يريد

(١) Encyclopaesia od Islam vo. III P 414

(٢) Tritton: Muslim TTheology P 174-176

(٣) أحمد أمين «ظهر الإسلام ج٤ / ٩١ وإلى ترجيح الخلاف الفقهي أساساً للخلاف بين الماتريدي والاشعري ذهب لويس غوردية والأب فتوانى في كتابهما: فلسفة الفكر الديني ج١ / ١٠٧.

(٤) محمد أبو زهرة: مذاهب الإسلاميين ٢٩٣ إلى ٣٠٥.

البارى شيئاً ويقصد فعله على وجه من الوجوه وذلك فاسد، وإذا فسد هذا صح وثبت أن البارى تعالى لم يزل مريداً^(١).

أما الصفات الفعلية فهي ما لا ضد لها وهى حادثة، يقول الأشعرى، وليس إذا كان غير فاعل لشيء يجب إثبات ضد هو عجز أو ترك، إذا كان عجز الإنسان لا يضاد فعله فلم يجب ينفى الفعل عن الله تعالى فى أزاله إثبات ترك أو عجز كما وجب فى نفي الكلام والإرادة عنه فى أزاله إثبات أضدادهما^(٢).

أما الماتريدى فلقد سبق توضيح رأيه ونوجزه فى أنه لا يميل إلى تقسيم الصفات فصفاته تعالى الذاتية والفعلية نسبتها إليه واحدة وهى أزلية، ولقد اعترض الماتريدى على قول المعتزلة والذى يوافقهم فيه الأشعرى على القول بأن الصفات الذاتية مما لا يوصف الله بضدها، فالعدل لا يوصف الله بضده وهو مع ذلك ليس صفات ذات، ولا نجد عند الأشعرى أدلة على تقسيم الصفات فحسب، بل نجد لديه أيضاً دفاعاً وردوداً على المنكرين لذلك، ونجد لديه ردّاً على الاعتراض الذى ذكره الماتريدى فيقول الأشعرى بأنه ليس يجب بنفى العدل ضد هو عجز أو جور، لأنه ليس من جنس من أجناس العدل إلا ويجوز أن يفعل الله تعالى فينا مع العجز فلم يجب بنفى العدل إثبات ضد هو عجز ولم يجب أيضاً إثبات الجور لأن الإنسان قد لا يكون عادلاً إذا لم يكن منه عدل كسبه ولا فعله، ولا يكون جائراً، فليس من نفينا عنه العدل أثبتنا له ضداً هو جور أو عجز إذ كما قد ننفي ذلك عنا^(٣).

وهذا يوضح لنا أن الأشعرى رغم قوله بإثبات الصفات الذاتية، إلا أنه اقترب من المعتزلة فى تقسيمه للصفات ذاتية وفعلية، وقوله بحدوث صفات الأفعال، أما الماتريدى فلقد كان أقرب إلى روح السلف فى عدم تقسيمه للصفات والقول بأزليتها، وموقف الماتريدى أفضل بكثير من موقف الأشعرى الذى يؤدى قوله من حيث لا يريد إلى جواز وقوع الحوادث بذاته تعالى.

(١) الأشعرى اللمع: تحقيق د. غرابه ٣٧، ٣٨.

(٢) الأشعرى اللمع: تحقيق د. غرابه ٤٠.

(٣) الأشعرى اللمع: تحقيق د. غرابه ٤١.

ونلاحظ أيضاً فرقا بين الماتريدى والأشعري فى الاهتمام بالقول بأن الصفات زائدة على الذات أو أنها غير الذات، إذ أننا نجد الماتريدى يهتم بإثبات الصفات وتحقيق معناها والمراد منها وهو نفى التعطيل، فليس المهم أن تكون الصفات عين الذات أو زائدة على الذات بل المهم تحقيق معناها وإثباتها بينما نجد الأشعري يهتم بإثبات أن الصفات زائدة على الذات وغير الذات^(١).

وفى الجملة يمكن القول بأن الماتريدى كان أقرب إلى روح السلف فى التسليم بإثبات الصفات وعدم البحث فى تفاصيلها، وهو موقف أفضل من الأشعري ومن المعتزلة الذين تأثر بهم الأشعري وحقيقة ما يذكره الأستاذ أحمد أمين «أن كلا من المعتزلة والأشعرية جاوزوا حدهم ودخلوا فى سفسطات لا طائل تحتها، وليس العقل البشرى بمستطيع شيئا من ذلك، إننا لا نستطيع أن نقول بالنسبة لأنفسنا إن كان علمنا غير ذاتنا وقدرتنا غير ذاتنا أو هى هى، فكيف نستطيع أن نقول ذلك فى الله»^(٢).

وهناك خلافات أخرى تصل بقدّم الصفات وحدوثها سبق الإشارة إليها كقول الماتريدى بقدّم صفة التكوين، وأنه غير المكون الحادث بينما يقول الأشعري بأن التكوين هو عين المكون وهما حادثان، كذلك أن قوله تعالى للشيء «كن» ليس قولاً فى الحقيقة عند الماتريدى بل عبارة عن سرعة الإيجاد بينما عند الأشعري هو قول فى الحقيقة^(٣).

كذلك الخلاف حول سماع كلام الله لموسى عليه السلام، فالماتريدى يقول بأن موسى عليه السلام أسمع الله كلامه بأن خلق صوتاً تولى تخليقه خص به موسى دون غيره من البشر أى سمعه بواسطة، أما الأشعري يقول بأن موسى سمع كلام الله بلا واسطة^(٤).

(١) الأشعري: الإبانة ٤٦ وما بعدها.

(٢) أحمد أمين: ظهر الإسلام ج٤/٧٦.

(٣) الأشعري: اللمع، تحقيق د. غرابة ٣٤.

(٤) الأشعري: الإبانة ٢٥.

وفى الموقف من الصفات الخبرية نجد كلاهما يقربها بلا كيفية لكن يمكن القول بأن الماتريدى يذهب خطوة أبعد من الأشعرى فى الميل إلى بعض التأويلات العقلية التى تنفى المكان والتشبيه وإن كان لا يقطع بتأويل محدد لاحتمال غيره ويسلم بما فى التنزيل بينما نجد الأشعرى يسلم بما ورد ويرفض كل تأويل، فيقول إن الله عز وجل مستو على عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى^(١) وهذا يبين ميل الماتريدى إلى التأويلات العقلية لكن ليس على النحو الذى فعله المعتزلة فهو لا يتمسك به ولا يقطع به والمهم عنده هو التسليم بما ورد دون تحقيق تشبيه فهو بذلك يحاول التوسط بين العقل والنقل بصدد الصفات الخبرية ويذهب فى ذلك خطوة أبعد من الأشعرى، ولكن هذه الخطوة لا تلحقه بالمعتزلة، أما الأشعرى فكما يذكر الدكتور أحد صبحى لم يلتزم بصدد الآيات الخبرية الوسط بين النقل والعقل، لكنه ليس مجسما أو مشبها، فلقد شن حملة على التأويلات المجازية للمعتزلة دون التشبيهات الصارخة للمجسمة، حقيقة أنه لا يمكن أن يعد مجسما أو مشبها بعد أن أعلن عبارة «بلا كيف» عقب كل إثبات لصفة خبرية حتى سمي ومن اتبعه فى ذلك بـ «البلاكمة» ولكنه مع ذلك هاجم المعتزلة لصالح الحنابلة^(٢).

ويذكر البزدوى من ضمن ما ذكره من مخالفة الأشعرى لأهل السنة والجماعة توحيده بين الإرادة والرضا، فى حين يفرق أهل السنة بينهما^(٣).

والماتريدى يفرق أيضاً بينهما، كذلك اختلفا فى طريقة إثبات رؤية الله فبينما يذكر الأشعرى، أدلة عقلية على جواز الرؤية بأن كل موجود جائر رؤيته والله موجود فيجوز رؤيته^(٤)، بينما يعتمد الماتريدى على الأدلة السمعية فى الرؤية.

ب- الخلاف فى أفعال الله تعالى: يقول الأشعرى بأن الله هو المالك القاهر الذى لا يوجد فوقه أمر ولا من يشرع له، لذا لم يقبح منه شيء، والشئ إنما يقبح منا

(١) الأشعرى: اللمع، تحقيق د. غرابه ١٢٣.

(٢) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ٤٧٠.

(٣) البزدوى: أصول الدين ٢٤٥.

(٤) الأشعرى: الإبانة ١٧.

لأننا تجاوزنا ما حدد ورسم لنا وأتينا ما لا نملك إتيانه، وترتب على ذلك جواز التخلف في الوعيد لأن الله إذا فعل التخلف لا يكون قبيحاً لأن التخلف قبيح فقط إذا قبحه هو، وعلى ذلك جواز الأشعري العفو عن الكافر عقلاً وإن كان منه شرعاً لأن الله أخبر بذلك، كذلك جواز عذاب المطيعين عقلاً^(١).

أما الماتريدي فكما سبق أن بينا، يقول بعدم خروج أفعال الله عن الحكمة وأن لا يفعل ما يوجب الدم أو القبح وأن أفعاله لا تخلو من حكمة وإن لم ندركها لكن ليس يجب على الله تعالى شيء كما لا يجوز الخلف في الوعيد، ولا يجوز العفو عن الكافر، والواقع أن القول بعدم خلو أفعال الله تعالى من الحكمة وإن لم ندركها وعدم الخلف في الوعيد والعفو عن الكافر، وأنه لا يجب عليه شيء أفضل من القول بجواز خلو أفعاله تعالى عن ذلك كله احتجاجاً بالقدرة الإلهية المطلقة، فإن هذا القول قد يثير الشك في الوعد والوعيد، وفي أوامر الله ونواهيه.

جـ - معرفة الله بالعقل: اختلف الماتريدي والأشعري في معرفة الله تعالى هل هي واجبة بالعقل وحده أم بالشرع، وبالنسبة للأشعري فلقد ذكر الشهرستاني أن الأشعري قد فرق بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به، فقال المعارف كلها إنما تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع إنما دليله في هذه المسألة لنفي الوجوب التكليفي^(٢)، وعند الماتريدي معرفة الله تعالى واجبة بالعقل.

د - الحسن والقبح العقليان: ذكر الأشعري أن الحسن والقبح لا يثبتان إلا بالشرع^(٣)، وقال الماتريدي بإمكان إدراك العقل لحسن وقبح بعض الأشياء.

هـ - التكليف بما لا يطاق: جوز الأشعري التكليف بما لا يطاق فقد ذكر في كتابه: اللمع، الأدلة على جواز ذلك، مستنداً بقوله تعالى للملائكة ﴿أَنْبِئُونِي

(١) الأشعري: اللمع، تحقيق د. غرابة ١١٧، للشيخ زاده: نظم الفرائد ٣٠، ٣١ وأبو عذبة: الروضة البهية ٣٢، ود. حمودة غرابة الأشعري ١٩٠.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام ٣٧١ والشيخ زاده نظم الفرائد ٣٥، ٣٦، وأبو عذبة، الروضة البهية ٣٤، ٣٥.

(٣) الشيخ زاده: نظم الفرائد ٢٣.

بِأَسْمَاءٍ هَؤُلَاءِ ﴿ [البقرة: ٣١] يعنى أسماء الخلق وهم لا يعلمون ولا يقدرّون عليه، وغير ذلك من الأدلة^(١)، وتصريح الأشعري بذلك يثبت عدم صحة قول أبو عذبة أن الأشعري لم يصرّح بجواز تكليف ما لا يطاق، وإنّا أخذ من قوله بالقدرة مع العقل وأن الأفعال مخلوقة لله^(٢)، أما الماتريدي فلقد قال بعدم جواز تكليف ما لا يطاق، والواقع أن قول الماتريدي فى عدم جواز تكليف ما لا يطاق يتفق مع سياق قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] والآية صريحة فى عدم التكليف بما لا فى الوسع، لكن الأشعري كما يذكر الدكتور أحمد صبحى قد تجاهل أن الآية صريحة فى عدم التكليف، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وتجاهل مبدأ الذى أعلنه فى خصومته للمعتزلة أن يكون كلام الله على ظاهره لا يخرج من العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة، فالآية تفيد العموم^(٣)، ولقد اعتبر القبلى قول الأشعري بتكليف ما لا يطاق من أفكار الأشعري الردية المتقدمة^(٤).

و- الكسب: قال الماتريدي والأشعري بخلق الله لأفعال العباد وبكسب العباد لأفعالهم وهذا القول وسط بين القائلين بالجبر المطلق والاختيار المطلق لكن يفرقان فى معنى الكسب ودوره عند كل منهما وإذا كان الكسب عند الأشعري كما يقول ابن عذبة صعب ودقيق^(٥)، فإنه يمكن القول بأنه الفرق بين الكسب عند الماتريدي والأشعري أصعب وأدق، وذلك لاتفاقهما فى القول بكثير من الأمور المتعلقة بالكسب كوجود القدرة مع الفعل وعدم صلاحيتها للضدين على ما ترجح من رأى الماتريدي - وهذا مما يضيق هوة الخلاف بين الماتريدي والأشعري.

ونعرض فى إيجاز لمعنى الكسب عند الأشعري وما أدخله فيه أتباعه من بعده من تعديلات فالمراد بالكسب عند الأشعري أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها، ففعل العبد مخلوق لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد والمراد بكسبه

(١) الأشعري: اللمع، تحقيق د. غرابية ١١٣، ١١٤.

أبو عذبة: الروضة البهية ٥٦.

(٢) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ٤٩١.

(٤) القبلى: العلم الشامخ ٢٢٤.

(٥) أبو عذبة: الروضة البهية ٢٦.

إياه مقارنة وإرادته من غير أن يكون هناك تأثيراً ومدخلاً في وجود الفعل، سوى كونه محلاً له، ويبدو من هذا أن الأشعري يقول بقدرة للعبد لا تأثير لها، وهذا يفضي إلى الجبر، وهذا أيضاً مما جعل أصحابه من بعده يتوسعون في أثر قدرة العبد، ويفسحون مجالا لها، فلقد رأى الإسفراييني أن الفعل يقع بالقدرتين معا، قدرة الله تعالى وقدرة العبد وهما يتعلقان بما بالفعل وقال الباقلاني إن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بصفته أى بكونه طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم تأديباً وإيذاء فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره^(١).

أما عند الماتريدي فالقدرة ثمرتها الفعل، ووجودها يوجب الفعل الذى يقصد^(٢)، وبذا يتضح أن قدرة العبد لها أثر في الفعل، لكن لا أثر لها في الإيجاد والإحداث، لأن الخلق والإيجاد ينفرد به الله فقدرة العبد متمثلة في القصد والاختيار للفعل، ويذكر الماتريدي أن الأصل عنده أن يثبت للعبد فعل في الحقيقة وأنه له مختار، وأنه أثر الأشياء عنده وأحبها، وأن خلق ذلك لم يدفعه إليه، ولم يحمله ولم يضطره إليه^(٣)، وعلى أساس هذا الاختيار والقصد يخلق الله له القدرة للفعل وعليه تكون نتيجة الفعل، وهذا يمثل أثر القدرة الإنسانية لا في أصل الفعل وهى الخلق، بل في وصف الفعل وكونه طاعة ومعصية، فهو من الله من حيث هو خلق وإيجاد وكسب من العبد من حيث هو طاعة أو معصية، ويقول بذلك الماتريدي في تفرقة بين نسبة فعل الكفر إلى الله وإلى العبد، فهو ينسب إلى الله من حيث خلق وجعله مذموماً وقبيحاً، وهو من هذا الوجه حق وحكمة، والفعل من حيث العبد سفه وجور ومن ذلك الوجه قبيح ومعصية^(٤) ويمكن القول بذلك أن أثر قدرة العبد في وصف الفعل فقط، وأن مقارنتها للفعل غير مؤثرة في الإيجاد، وأيضاً يمكن القول إن الماتريدي يفسح مجالا بذلك لأثر قدرة العبد إذ إنه

(١) الإيجي: المواظف ٥١٥ وأبو عذبه: الروضة البهية ٢٦ إلى ٣٠.

(٢) الماتريدي: التوحيد ٢٧٦.

(٣) الماتريدي: التوحيد ٢٤٣.

(٤) الماتريدي: التوحيد ٢٤٢، ٢٤٣.

يتمتع عنده تعلق القدرة بلا تأثير بينهما لا نجد عند الأشعرى أى أثر لقدرة العبد لا فى إيجاد الفعل ولا فى صفته .

ويمكن القول إنه مما يساعد الماتريدى بإفساح المجال لقدرة العبد عند الأشعرى يرجع إلى قولهما فى التكوين والمكون، والأشعرى يرجع رأيه فى خلق الأفعال إلى رأيه فى أن التكوين هو عين المكون على ما وضحه البزدوى، وابن تيمية، فلما كان الله موجداً أفعال العباد وفعله عنده هو مفعوله فجعل أفعال العباد فعلاً لله تعالى^(١)، ومعنى هذا أن فعل الله تعالى عين فعل العبد لأن الإيجاد والموجود واحد، وهذا لا يدع أى مجال لقدرة العبد، وعند الماتريدى كما سبق أن بينا أن خلق الشيء غير الشيء، وأن التكوين غير المكون مما قد يفسح المجال لقدرة العبد، وهى متمثلة عنده فى اختياره وقصده وعزمه على الفعل وكسبه نتيجة الفعل .

كذلك يمكن القول بأن رأى الأشعرى بالقدرة الإلهية المطلقة، وأن كل شيء خاضع للإرادة الإلهية المطلقة وكل شيء قد كتب من قبل ولا يتغير ولا يتبدل، فيه ميل إلى الجبر أكثر من الماتريدى الذى يقول بإمكان تبدل السعادة والشقاوة، مما يفسح المجال لقدرة الإنسان .

ولقد ذكر مونتجمرى أن العزم عند الماتريدى له فاعلية أكثر من عند الأشعرى، فالخلاف الحقيقى بين الماتريدى والأشعرى فى إجابة كل منهما على التساؤل، هل يفعل الإنسان عندما يعطى العزم؟ يجيب الماتريدى مباشرة بنعم، والأشعرى محتمل أن لا يجيب مباشرة لا وفى الأغلب أنه يتجنب السؤال لكنه فى نفس الوقت لا يشجع الناس أن يعلقوا أهمية على فعلهم، وذلك بإعادة قوله إنك لا تستطيع أن تفعل شيئاً عدا ما أراد الله^(٢)، ثم إن أصل العبادة عند الماتريدى تقوم على الأمل والخوف، وهذا يعنى أن حرمان الإنسان من الفعل يحرمه من الأمل والخوف، وهذا فى رأيه يأس من رحمة الله واليأس كفر .

(١) البزدوى: أصول الدين ١٠٠، ١٠١ وابن تيمية منهاج السنة النبوية ج١/١٢٧ .

(٢) Montegomery: Free will P157 .

ولقد اعتبر البزدوى أن مسألة خلق الأفعال عند الأشعرى هي شر مسائله التى خالف فيها أهل السنة^(١)، واعتبر المقبل أن من أنظار الأشعرى الردية المتقدمة الميل إلى الجبر^(٢)، ولقد سبق الإشارة إلى بعض الاتهامات للأشعرى بقوله بالجبر.

وعلى هذا يمكن القول بأن الماترىدى قد خطى خطوة أبعد من الأشعرى فى الكسب، ولكننا لا نقول إنه يسلم تماما من كل الانتقادات التى وجهت إلى الأشعرى فى خلق أفعال العباد، حيث إنه يقر مثله بخلق الله لأفعال العباد، وبأن القدرة مع الفعل ولا تصلح للضدين لكنه يختلف معه فى إثبات قدرة للعبد وإفساح المجال لتلك القدرة، لكن هذا لا يجعله متفقا مع المعتزلة فى قولهم بخلق الأفعال على النحو الذى قالوا به، بل هو استطاع أن يحقق موقف الوسط بين الجبر المطلق والاختيار المطلق أفضل من الأشعرى الذى بلا شك كان قوله يحتاج إلى تعديل قام به أتباعه، ونجده من قبل عند الماترىدى.

ز- الإيمان: أجاز الأشعرى الاستثناء فى الإيمان، ولقد ذكر أبو عذبة أن الأشعرى وأصحاب الحديث يقولون بجواز الاستثناء فى الإيمان^(٣)، والماترىدى يمنع جواز الاستثناء والأشعرى يقول بتغاير الإيمان والإسلام وأنهما ليسا واحداً، وأن الإسلام أوسع من الإيمان، والماترىدى يقول إنهما واحداً.

ح- تبدل السعادة والشقاوة: يمنع الأشعرى تبدل السعادة والشقاوة، فالسعيد من سعد فى بطن أمه، وكذلك الشقى، ولا يكون السعيد شقياً والشقى سعيداً^(٤)، والماترىدى أجاز تبدل السعادة والشقاوة لأنهما أفعال العباد، وليس فى تبدلها تبدل لما هو مكتوب فى اللوح المحفوظ، وبعد فهذه أهم نقاط الخلاف بين الماترىدى والأشعرى ويتضح منها طبيعة ذلك الخلاف وأنه لا يتناول الأصول التى أقر بها كل منهما، ولكنه يعنى أن جانب العقل أوضح عند الماترىدى عن الأشعرى ويعنى أن

(١) المقبل: العلم الشامخ ٣٢٦.

(٢) الأشعرى: الإبانة ٥٨ وأبو عذبة: الروضة البهية ٦.

(٣) الأشعرى: الإبانة ١٠.

(٤) الأشعرى: الإبانة ٦٥ إلى ٦٧، أبو عذبة: الروضة البهية ٨.

الوسط الذى سعى كل منهما إلى تحقيقه قد استطاع الماتريدى أن يحقق توازنا بين العقل والنقل أفضل من الأشعرى، ولقد كان «مونتجمرى» على حق حين عد الماتريدى أول حالة واضحة لإدراك وفهم موقف الوسط^(١).

ولقد وضح ذلك جليا من خلال عرض نقاط الخلاف بينه وبين الأشعرى ولا نجد لديه تلك الثغرات التى نجدها عند الأشعرى، وهذا ما يجعل آراء الماتريدى أكثر قبولا للجمهور المسلمين، ولقد لاحظ بحق الدكتور أحمد صبحى بأن آراء الأشعرى أغلبها لا تسمح بأن تصبح عقيدة راسخة للجمهور المسلمين على مدى السنين والقرون إلى حد أن يتهم من خالفه بأنه من أهل الأهواء والبدع فلا يمكن أن يكون رأى الدين القول بالكسب أو تكليف ما لا يطاق أو تعذيب أطفال المشركين يوم القيامة لإغضاظة آبائهم أو أن الإيمان مجرد تصديق والقول برؤية الله يوم القيامة مسألة خلافية، لا يكون المخالف فيها مبتدعا ولا زائفا وإثباته الصفات أقرب إلى التجسيم منه إلى التنزيه اللائق بحق جلال الله^(٢).

وإذا كان الماتريدى قد مال ميلا أكثر من الأشعرى للحلول العقلية وإفساح المجال للعقل فهل يعنى ذلك أنه كان مشاركا للمعتزلة أصحاب النظر العقلى والذين قدموا الفعل على النص أم كان على خلاف معهم فى رأى رغم قوله بالفعل وما طبيعة ذلك الخلاف هل هو يتناول الأصول أم يقتصر على الفروع.

ثانياً، الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة

١- نبذة عن منهج المعتزلة: تعتبر فرقة المعتزلة من أهم الفرق الكلامية بل لقد كانت فرقتهم مؤسسة علم الكلام، وهم أصحاب النظر العقلى وكانوا من الأوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية، وأدخلوا فيها عنصر العقل ولم يكتف المعتزلة بإدخال العقل فى المعرفة الدينية بل قدموه على النص وقالوا بالفكر قبل السمع فأولوا التشابه من الآيات القرآنية، ورفضوا الأحاديث التى لا يقرها العقل، ونحزروا فى خبر الأحاد، وبذا أخضعوا النص للعقل، وإذا تعارض النص والعقل

(١) Montgomery, Free will P159.

(٢) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ٤٩٣ مع ملاحظة أن الماتريدى يقول بأن الإيمان مجرد تصديق.

قدموا العقل وقالوا بوجوب معرفة الله بالعقل ولو لم يرد الشرع بذلك والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل فالعقل بذلك موجب وأمر ونه^(١).

ويتضح من هذا إيمان المعتزلة المطلق بالعقل، وهذا الإيمان المطلق بالعقل لا يخلو من إسراف وغلو وهذا ما أدى بدوره إلى ظهور متكلمي أهل السنة، محاولين أن يخففوا من حدة ذلك الغلو، مدركين أن الحقائق الإيمانية، تعلو في مناقشات العقل ومتناقضاته، وأن العقل الإنساني محدود على أن الإيمان لا يلغى العقل كلية، فحاولوا المواءمة بين العقل والنقل، ومن أوائل متكلمي أهل السنة الماتريدي، الذى هاجم هذا الغلو المفرط فى جانب العقل، كما هاجم الاقتصاد على النص والوقوف عنده، وحاول أن يوفق بين العقل والنقل وهذا هو المنهج الوسط الذى سلكه، وسوف نرى من خلال عرضنا لوجوه الخلاف بينه وبين المعتزلة محاولته هذه.

٢- وجوه الخلاف: لاحظنا فى عرضنا لوجوه الخلاف بين الماتريدى والأشعرى أنها خلافاً دقيقة ويسيرة، وتحتاج إلى طول نظر حتى يمكن تبينها، أما بالنسبة للخلاف بين الماتريدى والمعتزلة، فالأمر عكس ذلك إذ تبدو الخلافات واضحة وعميقة ولا تحتاج إلى طول تأمل بل تبدو واضحة منذ الوهلة الأولى، ولقد ساعد على ذلك أن الماتريدى لم يدع فرصة فى مؤلفات التوحيد وتأويلات أهل السنة إلا وهاجم رأياً للمعتزلة وشنع بهم والزمهم، لقد كانت مهمته بالدرجة الأولى هدم آرائهم وإفحامهم، ومن خلال هذا البحث تبين أن مناقشات الماتريدى الرئيسية تدور حول هذا المعنى وتهدف إلى خصومه المعتزلة وإبطال آرائهم، وإذا كنا قد توسعنا فى الحديث عن الخلاف بين الماتريدى والأشعرى بعض الشيء فذلك لغموض نقاط ذلك الخلاف، أما بصدد الحديث عن الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة لا نجد أنفسنا بحاجة إلى مثل ذلك التوسع، فلقد تم مناقشة هذه الموضوعات خلال ذلك البحث، لذا فإننا سنذكر بإيجاز لأهم نقاط الخلاف.

(١) جولد تسيهر: "العقيدة والشرعة" ١١٢، د. إبراهيم مذكور فى الفلسفة الإسلامية ج٢/ ٣٧ ود. أبو الوفا الثفانراى: علم الكلام ومشكلاته، ١٥٤، ١٥٥ وايضاً Wensinck The muslim creed P79.

فى مجال أسماء الله وصفاته وأفعاله خالف الماتريدى المعتزلة قولهم بأن أسماء الله ليست أزلية وأنها مجرد أقوال وأوصاف الواصفين بينما يقرر الماتريدى أزلية الأسماء وليست مجرد ألقاب وأوصاف، كذلك خالف قولهم فى تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية، وأن الصفة تعنى نفى الضد، وأنها عين الذات وليست أمورا زائدة على الذات وليست أزلية بينما يقول الماتريدى بوحدة صفات الله تعالى وأزليتها وأن الصفة لها معنى حقيقى وليست مجرد النفى لأن النفى لا يعنى الإثبات والصفة ليست هى الذات ولا غير الذات وعارضهم فى نفيتهم رؤية الله تعالى فى الآخرة، فثبت الرؤية بلا كيف وهى ليست كما قالت المعتزلة تعنى العلم، ويعارض الماتريدى قول المعتزلة بأن التكوين عين المكون، ويرى أن التكوين قديم وهو غير المكون الحادث، وعارض قول المعتزلة بخلق القرآن، وأثبت قدم الكلام النفسى، وعارض قول المعتزلة بأن الله فى كل مكان بمعنى أنه عالم بالأمكنة وخالفهم فى تفسير الاستواء بمعنى الاستيلاء، وكذلك خالفهم فى التأويل للصفات الخبرية، وليس معنى ذلك أن الماتريدى يقول بالتشبيه، بل يقول بما ورد فى التنزيل مع تحقيق أن الله ليس كمثله شىء، كذلك خالف المعتزلة فى القول بالوجوب على الله والحكمة فى أفعاله وفعل الأصلح لعباده فى أمر الدين واستحقاق الثواب والعقاب والعوض.

والماتريدى يقول بعدم خلو فعل الله من الحكمة لكن لا يجب عليه فعل شىء والثواب فضل منه تعالى والعقاب عدل من الله وليس استحقاقا، وهو وإن وافق المعتزلة فى أنه ليس من العدل أن يخلد الله المطيعين فى النار والعاصين فى الجنة لكنه عارض فى أنه يجب على الله فعل الأصلح لأن ذلك يجعل الله يعمل فى وقت محدود وينكر حرية الله فى الفعل^(١).

وفى مجال خلق أفعال العباد فرغم قول الماتريدى بقدرة للعبد على الفعل إلا أنه يختلف مع المعتزلة فى أن قدرة العبد ليست مستقلة بل هى متعلقة بقدرة الله وليس لها أثر فى الإيجاد، فهى من جهة الله تكون نسبتها إليه عن طريق الخلق

(١) Aly Aubb. History of Muslim Philosophy P 266

ومن جهة العبد الكسب، أما المعتزلة فيقولون بقدرة للعبد ليست متعلقة بالله وأن قدره العبد مؤثرة في الإيجاد والله لا يخلق أفعال العباد، كذلك رغم موافقته للمعتزلة في حسن الأفعال وقبحها العقلي إلا أنه لا يقول بالوجوب العقلي واستقلاله وما بته المعتزلة على هذا المبدأ، ويمكن اعتبار رأيه وسطا بين المعتزلة والأشاعرة، ولقد أشار الدكتور التفتازاني إلى أن رأى الحنفية وسط بين المعتزلة والأشاعرة في هذا الصدد، فللعقل مدخل في معرفة حسن بعض الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع، وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى^(١)، كذلك خالفهم في قولهم بأسبقية القدرة على الفعل وصلاحيتهما للضدين، وقال بمقارنة القدرة للفعل وعدم صلاحيتهما للضدين، وخالفهم في القول بأن المقتول مقطوع الأجل، وقال إنه ميت بأجله، وخالفهم في قولهم بأن الحرام ليس رزقا، وقال بأن الرزق حلاله وحرامه من الله، وخالفهم في أن معنى الهداية البيان والإرشاد والإضلال والخذلان يعنى التسمية أو الجزاء والختم والطبع هو الحكم والشهادة أو علامة سوداء في القلب، وقال بخلق الله لفعل الهداية والإضلال والخذلان والختم والطبع على القلوب، واختلف معهم في صفة الإرادة الإلهية فهي أزلية عنده، حادثة عند المعتزلة، وتشتمل كل المرادات وكل ما يقع من طاعة ومعصية عنده بينما قصرها المعتزلة على الطاعة والخبر، وقالوا بعدم إرادة الله للمعاصي والشرور وعدم قضائه بها، وخالفهم في معنى الإرادة، فهي عنده لا تعنى الأمر ولا المحبة والرضا كما هي عند المعتزلة.

وفي مجال الإيمان اختلف معهم في معنى الإيمان فهو مجرد التصديق عنده والعمل ليس داخلا في الإيمان بينما العمل ركن في الإيمان عند المعتزلة وعنده الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وعند المعتزلة يزيد وينقص، وعارض موقف المعتزلة من عدم تسمية صاحب الكبيرة وقولهم بالمتزلة بين المتزلتين، ورأيهم في خلود صاحب الكبيرة في النار، كما عارض قصرهم الشفاعة على الاخيار، وقال بأنها للمذنبين وللعصاة.

(١) د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام ومشكلاته ١٦١.

وهذه هي الموضوعات التي اختلف فيها الماتريدي والمعتزلة، ولقد اكتفينا بمجرد الإشارة لسبق التعرض لها من خلال هذا البحث، ومن هذا يمكن القول بأن طبيعة الخلاف بين الماتريدي والمعتزلة جوهرية، وتتناول الأصول مما يزيد هوة الخلاف، فالماتريدي مخالف للمعتزلة في أصولهم والتي قد وضحها إجمالاً الخياط وزادها تفصيلاً القاضي عبد الجبار وهي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١)، وبذا لا يقتصر الخلاف على الفروع، وهو إن وافقهم في بعض الآراء إلا أنه كان دائماً يبين أن هذه الآراء تصح على رأيه ولا تصح على رأي المعتزلة وأصولهم وكذلك كمواقفته على عدم جواز تكليف ما لا يطاق، وقد بين أن هذا لا يصح وفقاً لأصول المعتزلة وكذلك موافقتهم في عدم الاستثناء في الإيمان وبين أن القول به لا يصح وفقاً لأصول المعتزلة، وغير ذلك من الآراء التي وافقهم فيها وبين أنها لا تصح على أصولهم، وقد سبق الإشارة إلى ذلك خلال البحث.

وهذا يبين أن الماتريدي لم يكن مجرد موافق أو تابع لرأي من آراء المعتزلة بل كان يبنى موافقته على رأيه وأصوله التي قررها بما تتسق مع باقي آرائه ويشير أيضاً إلى حبه النقدي وتمحيصه للآراء وفهمه العميق لها، وأنه يقول بها عن بينة ودليل واقتناع.

والواقع أن بعض آراء الماتريدي التي خالف فيها المعتزلة كان رأيه فيها أقرب إلى الصواب من رأي المعتزلة كمسألة الصفات وعدم الوجوب على الله وما تفرع عن ذلك من مسائل، فهو قد لاحظ ذلك الغلو المسرف للعقل، الذي قال به المعتزلة وتحكيمهم العقل في أمور تفوق إدراكه وتعلو عن إدراكه، ومبالغتهم في تقرير أصل العدل إلى الحد الذي يزول معه واللذات الإلهية من سلطان أو قدرة فلقد حاولوا تحليل كل فعل إلهي كأنهم اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء وفقاً لمبدأهم في الصلاح والأصلح، وهذا الموقف يجعل الله مجبوراً على ما يفعله

(١) الخياط: الانتصار ١٢٦ وكذلك كتاب القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة.

ويحد من حرية القدرة الإلهية المطلقة وفيه تشبيه أفعاله تعالى بأفعالنا^(١) وهذا ما جعل الماتريدي يحد من هذا الغلو ويتوسط بين العقل والنقل .

ولم يكتف الماتريدي بخلافه مع المعتزلة ومحاولة إبطال آرائهم بل أورد عليهم التزامات كثيرة تقتضيها أقوالهم، وذلك مما يبين فساد رأيهم، وذلك لمحاولة اتهامهم بنقض التوحيد، وبالرغم من أنه أبدى تسامحا مع القائلين بنفى الصفات أنهم لا يقصدون التعطيل، إلا أنه اتهم المعتزلة بالتعطيل لنفى الصفات .

ولقد حاول أيضاً أن يوجد مشابهة لأقوال المعتزلة بأقوال المجوس، فالمجوس تقول كان الله ثم حدثت منه فكرة ردية كان منها إبليس الذي خلق الشر في العالم، والله خلق الخير وليس له القدرة على خلق الشر، وهذا في رأيه يشبه قول المعتزلة بحدوث صفة الإرادة، فكان الله ولا شيء معه، ثم حدثت من الله الإرادة وكان منها مثل العالم، وسمت المعتزلة هذه إرادة حادثة والمجوس سميتها فكرة وهما واحد في الحقيقة، مختلفان في الاسم، كذلك المعتزلة لا تنسب الشر إلى الله، لقوله بقدرة العباد على خلق أفعالهم، وإذا جعلوا العالم لكثيرين وليس لله، بل لقد تعدى الماتريدي حدود النقد الموضوعي زيادة منه في كراهية موقف المعتزلة فشابه بينهم وبين المجوس على أساس التوحيد في صفاتهم الجسمية^(٢)، ولا شك أن هذه الاتهامات للمعتزلة ليست مبنية على أسس صحيحة بل فيها الكثير من المغالطات، ونجاهل حقيقة موقف المعتزلة، ولقد أشرنا إلى ذلك المتجنى من الماتريدي على المعتزلة في مواضع متفرقة من هذا البحث .

كذلك محاولة الماتريدي إلزام المعتزلة اسم الذم، وهو القدريّة ولقد دخل في مناقشات طويلة مع معاصره الكعبي المعتزلي، وحاول كل منهما إلصاق الاسم للآخر، وهذا يشير إلى موقف الماتريدي المعادي للمعتزلة وكذلك دفاعه عن النجارية ضد اتهامات المعتزلة لهم^(٣) .

(١) د. أبو الوفا الضنّازي: علم الكلام ومشكلاته ١٤٤، د. أحمد صبحي في علم الكلام ٤٤٧ .

(٢) الماتريدي: التوحيد ٣١٤، ٣١٥ .

(٣) الماتريدي: التوحيد «ذم القدريّة» ٣١٤، ٣٢٣ .

ثالثاً، موقف الماتريدي، هل هو أشعري أم معتزلي

فيما سبق وضحنا وجوه الخلاف بين الماتريدي والأشعري وقد وضح لنا طبيعة ذلك الخلاف وأنه لا يتناول الأصول، وأن الفروق بينهما ليست جوهرية ولقد ذكر الذين تعرضوا لذكر الخلاف أن الخلاف بينهما لفظي أو معنوي في بعض المسائل لكنه لا يوجب تكفيراً أو تبديعاً أو تفسيقاً، وهذا ما حدا ببعض الباحثين المعاصرين إلى القول باتفاق الأشعري والماتريدي منهجاً ومذهباً، فما المذهب إلا تطبيق المنهج^(١)، وقال آخرون بأن الماتريدي يقترب من الأشعري في مسألة الصفات ومن المعتزلة في مسألة خلق الأفعال^(٢).

وبالنسبة لموقف الماتريدي من المعتزلة، فلقد ذكر البعض أنه لا خلاف بين الماتريدي والمعتزلة إلا في الالفاظ، وأن الماتريدي معتزلي مستر^(٣) والآخرين ذهبوا إلى أن الماتريدي وسط بين الأشعري والمعتزلة، فإذا كان الأشعري وسط بين النصيين والعقلين فإن الماتريدي هو وسط بين الأشعري والمعتزلة باعتبار أنه يعطى العقل حرية أكثر من الأشعري^(٤).

وإذا أردنا أن نعرف حقيقة موقف الماتريدي علينا أن نرجع إلى قول الماتريدي نفسه، فهو خير معبر عن رأيه لأنه صاحب المذهب وصاحب المذهب خير من يعبر عنه، فلقد ذكر فساد رأى الجبرية في نسبتها أفعال الخلق لله ونفى قدرة العبد كلية، وذكر فساد رأى المعتزلة وهم القدرية التي نفت عن الله تدبير وخلق أفعال الخلق كلية لنسبتها الأفعال إلى العباد، وذكر موقفه وهو الموقف العدل المتوسط بينهما، واستدل على سلامه ذلك الموقف الوسط بقوله عز وجل ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً

(١) د. فتح الله خليف في مقدمته لكتاب التوحيد للماتريدي ١٠ وايضاً يميل إلى هذا الرأي، د. جلال موسى في كتابه: نشأة الأشعرية وتطورها.

(٢) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه جـ ١٢٥/٢.

(٣) د. محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد في مواضع متفرقة، القبلى: العلم الشامخ ٢٧٩.

(٤) محمد أبو زهرة: مذاهب الإسلاميين ٢٩٣.

Aly Aunbb History of Mnsllm Philosepgy P 273

والى هذا رأى ذهب الأب قنوتى، فلسفة الفكر الدينى جـ ١٠٧/١.

وَسَطًا ﴿البقرة: ١٤٣﴾، وقول رسول الله ﷺ: خير الأمور أوسطها^(١)، فهو وسط بين الجبرية والمعتزلة، ولقد كان الأشعري يحاول نفس محاولة الماتريدي، وهي موقف الوسط بين الجبرية، والمعتزلة لكن محاولة الماتريدي كما رأينا فيما سبق أكثر تحقيقاً للوسط من محاولة الأشعري، ولكن هذا لا يعنى أن الماتريدي كان معتزلياً أو لديه ميل إلى المعتزلة بل كان متوسطاً بين النقل والعقل يؤمن بالعقل وحدوده، ويسلم بحقائق الإيمان وتعنى بذلك أنه لم يقل بالعقل ليل لأراء المعتزلة بل لإيمانه بقدرة العقل على المعرفة لكنها ليست قدرة مطلقة، وبذا يكون الماتريدي صاحب منهج وطريقة خاصة به، بناها على أسس ودعائم وأدلة، لم يكن فيها متأثراً بمبول معينة ناحية المعتزلة أو الأشعري الذي لم يلتق ولم يعرف آراءه بل رأى فى التوسط بين الجبرية ومن يقف عند ظاهر النص، وبين القائلين بالعقل وتقديمه على النص هو الموقف العدل، وعلى هذا بنى رأيه فى التوسط، حقاً إننا نجد فى آرائه موافقة لبعض آراء الأشعري، ونجد أيضاً فى بعض مواقفه اقتراباً من المعتزلة، لكن هذا لا يجعلنا نقول إنه أشعري فى ذلك الموقف الذى وافقه فيه الأشعري أو معتزلى فى الموقف الذى اقترب فيه من المعتزلة، ذلك لأن المواقف التى وافق فيها الأشعري ترجع إلى اعتماد كل منهما على النقل فى تلك المواقف، والمواقف التى اقترب فيها من المعتزلة ترجع إلى أخذه بالعقل بجانب النص، فهو حالة متميزة لها جذورها فى منهجه القائم على النقل والعقل، وموقفه هو الوسط بين النصيين والعقليين والوسط عنده أكثر نجاحاً وتوفيقاً من عند الأشعري.



(١) الماتريدي: التوحيد ٣١٨.

خاتمة

وبعد عرضنا لأراء الماتريدى الكلامية، نختم هذا البحث بإبراز القضايا الأساسية التى أثارته هذه الآراء حتى نتبين ما فى هذا الفكر من قيم صالحة للأخذ بها ونتبين المكانة التى يحتلها الماتريدى بين أقرانه من المتكلمين وغيرهم من المفكرين الإسلاميين، ونوجز تلك القضايا فى عدة نقاط.

النقطة الأولى: اهتمام الماتريدى بوجوب البحث فى المعرفة ووضع منهج للبحث فهو من أوائل المتكلمين الذين اهتموا بالبحث فى المعرفة، ونجد عنده معالم النظرية فى المعرفة ذات أصول إسلامية استخلص منها منهجاً للبحث، بنى عليه آراءه، ولقد كان لتحديد المنهج أثر واضح فى اتساق آرائه إذ أن الآراء تتبع النهج الذى بنى عليه، فأكد بذلك على ضرورة المنهج فى البحث والتزام قواعده.

النقطة الثانية: تحديده لمصادر المعرفة الإنسانية فلقد حدد الماتريدى مصادر ثلاثة للمعرفة هى الحسى والخبر والعقل، وهو بهذا لم يكن حسيًا فقط، ولا عقليًا صرفًا بل كان يؤمن بالواقع، ويدور العقل فى المعرفة فيما غاب عن الحس، ولقد أتاح له هذا التعدد لطرق المعرفة أن تتنوع الأدلة التى أقامها على صحة آرائه وأيد بها دعاويه فجاءت هذه الأدلة متنوعة لتنوع مصادر المعرفة واستقى أدلته من الحسى والخبر والعقل، ولقد جعل هذا التنوع للأدلة أن تمتاز بسهولة واستيعابها لجميع الأفهام، وذلك إدراكًا منه لاختلاف درجات التصديق وامتازت أيضًا ببعدها عن تعقيدات أدلة غيره من المتكلمين التى تعسر عن الأفهام فى بعض الحالات وأتاح له ذلك التنوع أن يسلم فى كثير من الأحيان من النقد الذى وجه إلى بعض أدلة المتكلمين، والملاحظ أيضًا أن اعتماد هذه الأدلة فى الغالب على الصور التجريبية أكثر من اعتمادها على الصور العقلية المجردة.

لكن ليس معنى ذلك خلو أدلة الماتريدى من أى نقص وارتفاعها فوق النقد، فلقد كانت هذه الأدلة تدور فى إطار المنهج الجدلى الذى تقوم قضاياه على مقدمات مشهورة وليست برهانية.

النقطة الثالثة: خاصة بقول الماتريدى بعدم قدرة العقل على إدراك حقائق الأشياء وأن مجال بحث العقل هو ظواهر الأشياء، ولقد طبق الماتريدى هذه القاعدة النقدية عند تعرضه للبحث فى مسائل الطبيعة، وبحث فيها بمقدار ما يخدم معتقده الدينى فقط، كذلك لم يفصل القول فى المسائل الميتافيزيقية والبحث عن الكيفيات والحقائق فى الأمور الغيبية مما لا سبيل للعقل إلى إدراكه، ولا حاجة عملية لمثل هذا البحث ورأى أنه يجب التسليم والإيمان بالحقائق الدينية التى تعلو الأفهام دون البحث فى تفصيلات تلك الحقائق وتبعاً لذلك فلقد ميز الماتريدى بين ما يجب أن يسلم به العبد وما يجب أن يبحث عنه وأيضاً جعله ذلك أن يهتم بالمضمون والتماس الحقيقة، والمعنى المراد والاهتمام بالمسائل الكلية دون الوقوف أمام تفصيلات وتعريفات لا طائل تحتها ولا سبيل لمعرفةا ولا حاجة إليها.

وتبعاً لموقفه النقدى للعقل كانت سمة تفكيره عملية وليست نظرية مجردة، ولقد تجلت هذه السمة العملية للتفكير فى عزوف الماتريدى عن الدخول فى تفصيلات أو البحث فى مشاكل وأمور لا حاجة للإنسان فيها فى معتقده الدينى ولا فى حياته العملية.

النقطة الرابعة: قرب الماتريدى فى آرائه من أقوال السلف، فلقد كان أقرب المتكلمين إلى أقوال السلف وإلى روح الإسلام، فلقد غالى بعض المتكلمين فى مواقفهم وبعثوا فى بعض أقوالهم عن روح الإسلام السمحة، فلقد شغل المتكلمون أنفسهم بأبحاث عقيمة، كمسألة التوغل والتدقيق والتفصيل فى صفات الله تعالى، والماتريدى وإن لم يتحرر كلية من ذلك إلا أنه كان أقلهم خوضاً فى تلك المسائل.

النقطة الخامسة: توسط الماتريدى بين النقل والعقل والمزاوجة بينهما، ولقد جعل ذلك التوسط فكراً متحرراً من قيود التعصب والبعد عن المغالاة فى جانب دون آخر وجعل فكره يتفتح على تيارات الفكر المختلفة فيأخذ منه ما يراه صالحاً وملائماً فنجد لديه أفكاراً نجدها عند غيره من المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، ولقد

حاول الماتريدى فى الأخذ بالنقل والعقل أن يوائم بين معتقد الإنسان وبين عقله بحيث يكونا طريقين متوازيين للمعرفة ولإسعاد الإنسان والتوفيق بينهما وعدم التعارض بين أحكام النقل وأحكام العقل ويتوافر للإنسان نورين: نور قلبه ونور عقله، ولقد أدرك الماتريدى بأخذه بالعقل والنقل معاً مغبة الاقتصار على أحدهما دون الآخر، إذ أن الاقتصار على النقل وحده يحرم الإنسان من نعمة العقل التى يتميز بها عن سائر المخلوقات، كذلك يوقع الإنسان فى كثير من الأخطاء والمغالاة، ونحن مطالبون بالتفكير والتدبير لفهم حقائق الدين، كذلك فإن الاقتصار على النقل يجر إلى المغالاة، وصور المغالاة والتشدد والوقوف عند حد الشكل موجودة عن كثير من الفرق التى تنسب إلى الإسلام ولقد أدى ذلك إلى الجمود الفكرى والبعد عن مقصد الدين وهم بذلك يظنون أنهم يحسنون صنعا.

ولم تكن دعوة الماتريدى إلى التخلّى عن النقل أو الاكتفاء به دون غيره بل كانت دعوته إلى فهم النص والتعمق فى إدراك معناه واستيعاب حقائقه، وهو بذلك قد أتاح للعقل دور المعرفة الدينية ولم تقم عنده على مجرد التسليم الأعمى الخالى من النظر والتدبير والتفكير، بل أقام هذه المعرفة الدينية على أسس جعل للعقل فيها دور واضح، وذلك حتى يستقيم للإنسان اعتقاده الصحيح وينأى عن تلك المعتقدات الفاسدة الناتجة عن سوء الفهم أو التفسير فى محاولة الفهم لمعنى الدين.

ولقد بين الماتريدى بذلك أن فهم الدين وإدراك حقائقه والتماس معانيه فرض عين على المسلم، فنبذ التقليد ودعى إلى الاجتهاد وحمل الإنسان مسئولية الفهم والتدبر، وبنفس القدر الذى عارض به الماتريدى الاقتصار على النقل عارض الاقتصار على العقل لإيمانه بعدم قدرة العقل المطلقة وأن إمكانياته على المعرفة محدودة وأنه ليس فى الأخذ بالعقل غنى عن الوحي، فالعقل قاصر عن إدراك بعض الحقائق، لذا فلا بد من الأخذ بالنقل بجانب العقل وقضية النقل والعقل من القضايا التى اهتم بها المفكرون على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية وعبر كل العصور محاولين التوفيق بينهما.

وفى عرضنا لآراء الماتريدى الكلامية لاحظنا محاولته التوسط فى آرائه بين العقل والنقل ومحاولته الموائمة بينهما فى الكثير من موافقه، ورغم صعوبة ذلك التوسط النظرى فإنه يمكن القول بأن محاولة الماتريدى كانت أنجح من غيره فى ذلك وفى آراء الماتريدى ما يصلح الأخذ به مما يجعل لآرائه قيمة صالحة لمختلف الأزمنة، حيث إن قضية النقل والعقل تثار عبر العصور ولا تختص بعصر دون عصر.

ولقد كان لمحاولة الماتريدى الأخذ بالنقل والعقل والتوفيق بينهما ما يميزها عن محاولة الفلاسفة الإسلاميين الذين حاولوا التوفيق بين الدين وبين العقل ممثلاً فى الفكر اليونانى خاصة أرسطو بل قد استبعد الماتريدى تلك الآراء والأفكار من دائرة البحث فى الدين، فكانت محاولته غير مشوبة بتلك الأفكار والآراء الأجنبية، ولم يهتم بمثل هذا التوفيق الذى قام به الفلاسفة الإسلاميين وقامت محاولته على أساس دعوة الإسلام الصريحة إلى النظر والتأمل والفكر وخلت من تلك الآراء، والنظريات الفلسفية اليونانية وإن كان هذا لا يمنع من استفادة الماتريدى فى منهجه الجدلى ببعض القواعد الفنية للجدل الأرسطى ولكن هذا الأثر المحدود لم يدخل فى صميم آرائه وأفكاره.

النقطة السادسة: رغم اعتداد الماتريدى بالعقل وإيمانه بمكانته وقيمه للإنسان إلا أنه لم يغفل جانب الإرادة فى الإنسان فجعل السلوك الإنسانى تابعاً للإرادة وبين أهمية الدافع والنية فى الفعل، وأن الفعل لا يكون أخلاقياً بتأثيره بل بدوافعه، والنية الباعثة عليه، وبذا جعل الإرادة الحيرة أساساً للفعل الأخلاقى، وفى التأكيد على أهمية النية دعوة إلى طهارة الباطن ودعوة إلى السلوك الأخلاقى التابع لتلك النية والإرادة الحسنة الحيرة، وأيضاً دعوة إلى مراقبة النفس وإيقاظ الضمير، ومراعاة حدود الله، ومحاولة التغلب أهواء النفس ونزوعها إلى الشهوات والملذات وارتكاب المعاصى، وبذا اشتمل على الكلام عنده على الأخلاق بجانب العقيدة.

النقطة السابعة: خاصة بتزعة التسامح التى تتحلى بها مواقف الماتريدى وتبعد آرائه عن المغالاة والتشدد فتشيع فى النفس الأمل وعدم القنوط واليأس وقد تجلّى

ذلك واضحاً من موقفه من معارضة المواقف المتشددة إزاء مرتبكي الذنوب عامة والكبائر خاصة، لكن هذا التسامح لم يفض به إلى التفريط على النحو الذى قال به المرجئة بل فوض أمرهم إلى الله تعالى إن شاء غفر لهم، وإن شاء عذبهم بقدر ذنوبهم لكنهم لا يخلدون فى النار، ويؤدى رأيه إلى تماسك المجتمع الإسلامى واعتبار كل أفراد مؤمنين، وعدم إخراج أحد من الإيمان لما اقترف من الذنوب.

النقطة الثامنة: محاولة الماتريدى التوفيق بين القدرة الإلهية المطلقة والإرادة الإلهية المطلقة وبين مسئولية العبد عن أفعاله وإضافة نوع من الاختيار والقدرة للعبد متمثل فى الكسب، وفى هذا المجال الخاص بعلاقة العبد بالله تعالى يهتم الماتريدى بربط قدرة العبد بقدرة الله وعدم استقلال قدرة العبد عن قدرة الله تعالى وعدم غناه عنها، وأيضاً يهتم بجعل العبد دائماً فى موقف الحاجة والعون والتوفيق من الله تعالى، وهذا الربط يزيد من ثقة العبد بربه وإقباله على الإيمان وطاعته، وأيضاً يهتم الماتريدى بأن يجعل العبد دائماً فى موقف الخوف من الله تعالى والطمع والرجاء فى رحمته إذ أساس العبادة عنده يقوم على الخوف والرجاء ولهذا الأساس أثره فى توجيه سلوك العبد وإقباله على طاعة الله ومراعاة أوامره واجتناب نواهيه. ولا تقوم العلاقة عنده بين الله تعالى وبين العبد على أساس الوجوب على الله تعالى والاستحقاق للعبد أى ليس يجب على الله تعالى شىء، وأن الثواب أو العقاب ليس استحقاقاً للعبد، وواجب الله تعالى، فهو يقوم بعدم الوجوب على الله تعالى تنزيهاً لله تعالى وقولاً بقدرته المطلقة، وأن وعده للمطيعين بالجنة ليس اسحقاقاً لهم بل فضل من الله تعالى لهم ولكن هل يجوز أن يعذب الله المطيعين، وهل عذابهم لا ينافى العدل.

حاول الماتريدى أن يوفق بين القول بعدم تعذيب المطيعين وبين القول بالوجوب على الله مراعاة العدل، وأن الثواب استحقاق للمطيع وواجب على الله تعالى، فقرر أنه ليس من العدل أن يعذب الله المطيعين لكن لا يجب على الله شىء وذلك على أساس أن أفعال الله تعالى لا تخرج عن الحكمة والحكمة والعدل معنى واحداً لكن لا يجب على الله شىء من فعل الحكمة أو غيرها، إنه بهذا يقوى من ثقة

المطيع بوعد الله تعالى له وأن يجعله فى حاجة إلى عون الله وتوفيقه له ونفى الوقت لا يقلل من الإرادة والقدرة الإلهية المطلقة وتنزيه الله تعالى عن الوجوب إذ الوجوب عليه تعالى وجه من أوجه النقص يتعالى الله عنها.

إنه بذلك استطاع أن يتفادى المواقف الإطلاقيه فى مجال العلاقة بين الله تعالى وبين العبد، فلم يقل بالجبر المطلق أو بالاختيار المطلق كذلك استطاع أن يتفادى المواقف الإطلاقيه فى مجال أفعال الله تعالى فلم يقل بالوجوب عليه تعالى، ولم يقل بخروج أفعاله تعالى عن الحكمة، واستطاع أن يوفق بين القول بأن ثواب المطيع فضل من الله وليس استحقاق للعبد وبين القول بعدم جواز الخلف فى الوعد وتعذيب المطيع، وأنه بالجملة استطاع أن يوفق بين القول والقدرة والإرادة الإلهية المطلقة وعدم انتفاء مسئولية الإنسان عن أفعاله.

النقطة التاسعة: إدراك الماتريدى لأهمية العلاقة بين الدين والحياة ودور الدين فى تنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع، وذلك يتضح من إشارته إلى وظيفة الرسل الاجتماعية والحاجة إلى الرسل وقيام وتنظيم العلاقات الاجتماعية على أسس صحيحة وتنظيم شئون الحياة فى المجتمع، فليست مهمة الرسول روحية فحسب بل أيضاً دنيوية أى أن الدين يشمل الحياة الروحية والحياة الدنيوية للإنسان وربما لهذه الإشارة أثرها فى بيان قيمة الدين فى توجيه نشاط المجتمع وإدارة شئون الحياة وفقاً للتعاليم والمبادئ الدينية الصحيحة، وبذا يمكن القول بعدم معارضة الدين لشئون الحياة الاجتماعية وتطورها وفقاً لمبادئ ونظم صحيحة لا تتعارض مع مقاصد الدين وتعاليمه الأساسية.

النقطة العاشرة: لم تكن مهمة علم الكلام عند الماتريدى قاصرة على الدفاع عن العقيدة ضد المنكرين لها بالأدلة العقلية بل كانت مهمته أيضاً توضيح العقيدة وشرح حقائق الإيمان بالأدلة العقلية، ونجد لديه توضيح لهذه الحقائق الإيمانية وفى هذا رد على شكوك المؤمنين التى قد تثار عندهم بإزاء بعض الحقائق الإيمانية وأيضاً تعضيد الإيمان وتأيدته بالأدلة العقلية.

النقطة الحادية عشر: ظهر من خلال استعراض آراء الماتريدى ثقافة الماتريدى الواسعة بمعارف عصره والعلوم السائدة فيه فتناوله لآراء الفرق غير الإسلامية ونقده لها يشير إلى معرفته التامة بتلك الآراء وعمق فهمه لها ونقده لها، كذلك معرفة آراء الفرق التى تنتسب إلى الإسلام ونقده أيضاً لها، ولم تقتصر معرفته على هذا الجانب بل كان على دراية تامة بمختلف العلوم الإسلامية التى سادت عصره من فقه وتفسير وحديث وعلوم الأدب واللغة وغيرها من العلوم.

ولقد أمدته تلك المعرفة الواسعة بثقافة واسعة استطاع عن طريقها أن يكون رأيه وأن يقيم مذهبه الكلامى، ولقد ظهرت آثار تلك المعرفة فى آرائه الكلامية وجاء بمذهب حاول فيه تلافى أوجه فى المذاهب الكلامية الأخرى.

النقطة الثانية عشر: يعتبر الماتريدى أول مؤسس لعلم الكلام السنى وإليه يرجع فضل إقامة علم الكلام السنى، أى نصرة عقائد أهل السنة بالأدلة العقلية وهو أسبق من الأشعرى على ما يرجحه أتباعه، وهذا الترجيح أقرب إلى الصواب وإن لم يكن أسبق منه فهو معاصر له ولم يثبت معرفة الماتريدى لآراء الأشعرى وعلى كل فلقد كانت محاولته أنجح من محاول الأشعرى.

النقطة الثالثة عشر: كان للماتريدى طريقته ومذهبه الخاص به، والذى يميزه عن مذهب الأشاعرة أو المعتزلة أو غيرهم، وهو أن تلاقت بعض آرائه مع بعض آراء المعتزلة، فلا يعنى ذلك تأثره بهم أو أنه مجرد تابع أو مردد لآراء من سبقه بل كانت أوجه الاتفاق والشبه بين آرائه وآراء غيره تتسق مع فكره ومنهجه العام، ولا يقصد بذلك أن الماتريدى لم يتأثر بمن سبقه، ولكن يقصد أن هذه الآراء التى قال بها كانت نتيجة فهمه وإدراكه لها وتتفق مع منهجه وتتسق مع فكره، ولم يكن القول بها لمجرد المتابعة والترديد لهذه الآراء.

النقطة الرابعة عشر: عدم النظر لآراء المتكلمين بعيداً عن الجو الفكرى السائد وتأثرهم به، فعلى الرغم من الخصومة بينهم وبين الفلاسفة فهناك أثر لبعض آراء الفلاسفة عند المتكلمين وإن كان هذا الأثر محدود عند أوائل المتكلمين وعلى

الباحثين أن يتوسعوا فى دراسة ذلك الأثر ويتعمقوا فيه، وهناك جو فكرى آخر يحتاج إلى الدراسة والبحث لصلته القوية بالمتكلمين خاصة الأوائل منهم وهو الفكر الشرقى القديم المتمثل فى الديانات الشرقية من ثنوية ودهرية وغيرهم والتي لاقت عناية كبيرة من المتكلمين للرد عليهم بل كانت المعارك الفكرية التى خاضها المتكلمون ضد هذا الفكر هى المهمة الرئيسية للمتكلمين والتأثير لا يكون بالموافقة فحسب، بل أيضا يكون بالمخالفة، ولقد كانت مخالفة المتكلمين لهذه الأفكار والآراء هى العامل الرئيسى وراء التكوين العقلى عند المتكلمين لذا فلا بد من دراسة هذا الفكر ورد المتكلمين عليه .

النقطة الخامسة عشر: تتصل بالقيمة العملية لمؤلفات الماتريدى فكتابه فى التوحيد يعتبر من أقدم المراجع لمعرفة آراء الفرق الغير إسلامية، كذلك يعتبر من أقدم المراجع التى فيها ذكر آراء أوائل المعتزلة وأيضاً المعاصرين له وبصفة خاصة يعتبر مرجعاً لمعرفة آراء الكعبى الذى ذكر الماتريدى الكثير من آرائه وعارضها كذلك ورد فيه ذكر آراء معزلة آخرون كابن شبيب والنظام وجعفر بن حرب وفيه صورة للجدل الذى قام به الماتريدى ومعاصريه من المعتزلة خاصة الكعبى .

وبالنسبة لكتابه تأويلات أهل السنة فهو يمثل أول محاولة من جانب أهل السنة للتأويل، كذلك أول محاولة يتضح فيها أثر علم الكلام فى تفسير القرآن، ولقد كان لهذه المحاولة أيضاً ما يميزها من بعدها فى التفسير عن الإسرائيليات التى وردت فى كثير من التفاسير كذلك المنهج الواضح فى التفسير، فهو يذكر الآية ثم يشرحها فى سهولة ويسر وعبارة موجزة ليفهم معناها وحقيقة المراد بها دون الدخول فى تفصيلات أو تفريعات لا حاجة إليها .

النقطة السادسة عشر: خاصة بالتوصية بضرورة أن يخرج كتاب التأويلات للماتريدى إلى النور وذلك للفائدة العلمية الكبيرة التى يحتويها هذا الكتاب، فيه تفصيل واضح لآراء الماتريدى الكلامية، كذلك أن ترى بعض كتب أتباع الماتريدى النور خاصة الكتب الهامة مثل كتاب تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفى إذ فيه شرح

واف وتفصيل كاف لمذهب الماتريدى، ويعتبر من الكتب الهامة والمراجع الأساسية لدراسة مذهب الماتريدية.

والتوصية الثانية: أن ينال مذهب الماتريدى حظه من العناية من الباحثين وضرورة دراسته فى الجامعات المصرية والعربية فى الكليات المتخصصة بجانب دراسة الأشعرية والمعتزلة وهو يدرس فى الكليات الأزهرية، ونرجو أن يدخل فى برامج الدراسة فى الجامعات الأخرى فى مصر والعالم العربى.

وبعد: فلقد كان لفكر الماتريدى إشعاعات امتدت عبر القرون من خلال المدرسة الماتريدية التى تنتسب إليه وعند غيرهم بل ونجد لها صدى فى عصرنا الحاضر، وهذا دليل على شموخ ذلك الفكر وقيمته الكبرى التى ضمنت له البقاء عبر تلك العصور وتلك الدراسة كانت محاولة للكشف عن بعض جوانب ذلك الفكر نرجو أن يعقبها محاولات أخرى عديدة وأن يلتفت الباحثون إلى أهمية ذلك الفكر ويتناولوه بالبحث والدراسة، فإن هذا الفكر جدير بالعناية والبحث والدراسة، ولا تقتصر فائدة دراسته على مجرد دراسة للتراث بل تتعداها إلى الإفادة من ذلك التراث.

قائمة المراجع

أولاً، مؤلفات الماتريدي

- ١- كتاب التوحيد: تحقيق الدكتور فتح الله خليف - دار المشرق بيروت ١٩٧٠.
- ٢- كتاب تأويلات أهل السنة: مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير.
- ٣- كتب منسوبة إلى الماتريدي:
 - أ- شرح الفقه الأكبر: طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٢١هـ.
 - ب- العقائد: مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٤٧ عقائد تيمور.

ثانياً، المخطوطات والرسائل الجامعية

- ١- الأمدى: أبحار الأفكار - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٦٠٣ علم الكلام.
- ٢- أبو المعين النسفى: التمهيد فى أصول الدين - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٧٢ علم الكلام.
- ٣- أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٤٢ توحيد.
- ٤- التيمى: الطبقات السنية فى تراجم الحنفية مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ حليم.
- ٥- الجوهري: رسالة تتعلق بالفرق بين كلا من الماتريدي والاشعرى مخطوط دار الكتب المصرية ١٢٩ عقائد تيمور.
- ٦- الرازى: نهاية العقول فى دراية الأصول - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ علم الكلام.
- ٧- السبكي: رسالة فى الخلاف بين الاشعرية والماتريدية مخطوط معهد إحياء المخطوطات العربية رقم ١١٦ توحيد.
- ٨- الشروانى: طبقات أصحاب الإمام الأعظم أبى حنيفة مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٨٤٣ تاريخ.

٩- الكفوى: أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م.

١٠- الماتريدى: «إسماعيل بن أبى منصور»: أصول إيمان ورسالة تعداد فرق ضالة مخطوط مكتبة جامعة القاهرة برقم ١٩٤٩٥.

١١- النقشبندى: العقد الجوهري فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٣٢٥ علم الكلام طلعت.

١٢- طاش كبرى زاده: طبقات الحنفية - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٧٣٦٧ ح.

١٣- عبد الفتاح بن فتاحى: رد جدال الإمام الفخر انتصارا لعلماء ما وراء النهر مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٨ أصول الفقه حليم.

١٤- عبد الله عثمان موسى: خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٣٤٤١ ج.

١٥- عبد الحى قابيل: أبو المعين النسفى وآرؤه الكلامية رسالة ماجستير مخطوطة مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٧١٨.

١٦- على أيوب: العقيدة الماتريدية رسالة دكتوراه مخطوطة مكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ٢٤٩٥٤/٤٨٥.

ثالثاً: مراجع عامة مطبوعة باللغة العربية:

١- الألوسى (د. حسام): حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - مطبعة الزهراء بغداد ١٩٦٧ م.

٢- الألوسى (حسام): نشأة الفكر الإسلامى فى بواكيره الكلامية - مجلة عالم المجلد السادس الكويت ١٩٧٥ م.

٣- الأمدى (سيف الدين): الأحكام فى أصول الأحكام - مطبعة المعارف مصر ١٣٣٢ هـ.

٤- الأمدى (سيف الدين): غاية المرام فى علم الكلام تحقيق حسن محمود عبد اللطيف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٣٩١ هـ.

٥- الأمدى (سيف الدين): منتهى السؤل فى علم الأصول مطبعة محمد على صبيح.

٦- إبلاغ (عناية الله): أبو حنيفة المتكلم - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧١م.

٧- ابن الأثير الجزرى: الكامل - طبعة القاهرة ١٣٠٣هـ.

٨- ابن الجوزى: تلبیس إبلیس - دار الكتب العلمية بيروت.

٩- ابن الجوزى: أخبار الأذكياء تحقيق محمد مرسى الخولى - مطبعة الأهرام التجارية.

١٠- ابن الحاجب: منتهى الوصول والامل فى علمى الأصول والجدل طبعة أولى مطبعة السعادة ١٣٢٦هـ.

١١- ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - مكتبة القدس الأزهر بالقاهرة ١٣٥٠هـ.

١٢- ابن المرتضى: المنية والامل فى شرح كتاب الملل والنحل نشره توما أونلد دار صادر بيروت.

١٣- ابن النديم: الفهرست - دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.

١٤- ابن الهمام (الكمال): المسيرة فى علم الكلام والعقائد المنجية تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد المطبعة المحمودية التجارية بمصر.

١٥- ابن تيمية: الإيمان تحقيق د. محمد خليل هراس دار- الطباعة المحمدية الأزهر القاهرة.

١٦- ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان المطبعة السلفية ١٣٨٧هـ.

١٧- ابن تيمية: الرسالة التدمرية فى تحقيق الإثبات لأسماء الله وصفاته المطبعة السلفية ١٣٨٧هـ.

١٨- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ج١ طبعة أولى بولاق مصر ١٣٢١هـ.

- ١٩- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ج١ تحقيق د. محمد رشاد سالم
مطبعة دار الكتب ١٩٧١م.
- ٢٠- ابن تيمية: مجموعة الفتاوى المجلد الخامس المشتمل على التسعينية
والسبعينية وشرح العقيدة الاصفهانية كردستان. العلمية القاهرة ١٣٢٩هـ.
- ٢١- ابن حزم: الاصول والفروع تحقيق د. عاطف العراقي وآخرين النهضة
المصرية ١٩٧٨م.
- ٢٢- ابن حزم: الفصل فى الأهواء والملل والنحل دار المعرفة للطباعة والنشر
بيروت.
- ٢٣- ابن حزم: الاحكام فى أصول الاحكام تحقيق محمد أحمد عبد العزيز مطبعة
الامتياز الأزهر القاهرة ١٩٧٨م.
- ٢٤- ابن حنبل (الإمام أحمد): الرد على الزنادقة والجهمية- المطبعة السلفية
القاهرة ١٣٩٣هـ.
- ٢٥- ابن خلدون: المقدمة- طبعة دار الشعب.
- ٢٦- ابن خلكان: وفيات الأعيان تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد مطبعة
السعادة.
- ٢٧- ابن رشد (أبو الوليد): فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من
اتصال- دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٧٨م.
- ٢٨- ابن رشد (أبو الوليد): مناهج الادلة تحقيق د. محمود قاسم- الانجلو
المصرية ١٩٥٥م.
- ٢٩- ابن رشد (أبو الوليد): تهافت التهافت تحقيق د. سليمان دينا طبعة ثالثة
دار المعارف مصر.
- ٣٠- ابن رشد (أبو الوليد): تلخيص كتاب الجدل لأرسطو طاليس تحقيق تشارلس
بيروت الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٩- نسخة أخرى تحقيق د. محمد سالم
سالم الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م.

- ٣١- ابن سينا: البرهان تحقيق د. عبد الرحمن بدوى طبعة ثانية النهضة المصرية ١٩٦٦م.
- ٣٢- ابن سينا: المباحثات نشره د. عبد الرحمن بدوى فى كتاب أرسطو عند العرب طبعة ثانية وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٨م.
- ٣٣- ابن سينا: النجاة مختصر الشفاء- مطبعة السعادة مصر ١٣٣١هـ.
- ٣٤- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج١ طبعة يعقوب فرجة- ليدن ١٨٩٣م.
- ٣٥- ابن سينا: عيون الحكمة تحقيق د. عبد الرحمن بدوى طبعة ثانية وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠م
- ٣٦- ابن سينا: رسالة سر القدر كردستان ١٣٢٨هـ.
- ٣٧- ابن عاكر: تبين كذب المفترى فيما ينسب إلى الإمام الأشعرى مطبعة التوفيق بدمشق ١٣٤٧هـ.
- ٣٨- ابن قتيبة: المعارف تحقيق محمد إسماعيل الصاوى- المكتبة الحسينية طبعة أولى ١٣٥٣هـ ونسخة أخرى تحقيق د. ثروت عكاشة طبعة ثانية دار المعارف.
- ٣٩- ابن قطلوبغا: تاج التراجم فى طبقات الحنفية- طبعة ليزر ١٨٦٢م.
- ٤٠- ابن مصطفى (أحمد ضياء الدين): جامع المتون فى حق أنواع الصفات الإلهية والعقائد الماتريدية وألفاظ الكفر وتصحيح الأعمال العجيبة دار الطباعة ١٢٧٣هـ.
- ٤١- أبو المنتهى: شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبى حنيفة الطبعة الأولى الحلبي ١٣٢٥هـ.
- ٤٢- أبو حنيفة: العالم والمتعلم ويليهِ رسالة أبى حنيفة إلى عثمان البتى ثم الفقه الأبط رواية أبى مطيع عن أبى حنيفة تحقيق محمد زاهد الكوثرى مطبعة الأنوار بالقاهرة ١٣٦٨هـ.
- ٤٣- أبو ريان (د. محمد على): الفلسفة ومباحثها طبعة رابعة دار المعارف مصر ١٩٧٩م.

- ٤٤- أبو ريان (د. محمد على): أرسطو والمدارس المتأخرة - دار المعرفة الجامعية
إسكندرية ١٩٨٠م.
- ٤٥- أبو ريدة (د. محمد عبد الهادي): النظام وآراؤه الكلامية مطبعة لجنة التأليف
والترجمة والنشر ١٩٤٦م.
- ٤٦- أبو ريدة (د. محمد عبد الهادي): نصوص فلسفة عربية مطبعة لجنة التأليف
والترجمة والنشر ١٩٥٥م.
- ٤٧- أبو زهرة (محمد): أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه وفقهه دار الفكر العربى
١٩٤٧م.
- ٤٨- أبو زهرة (محمد) مذاهب الإسلاميين- المطبعة النموذجية الخلمية الجديدة.
- ٤٩- أبى العز (على بن محمد): شرح العقيدة الطحاوية- مطبعة العاصمة
القاهرة.
- ٥٠- أبى الشريف (الكمال): المسامرة بشرح المسامرة للعلامة الكمال بن الهمام
طبعة أولى بولاق مصر ١٣١٧هـ.
- ٥١- أبى عذبة (الحسن بن عبد المحسن): الروضة البهية فيما بين الأشاعرة
والماتريدية طبعة أولى حيدر آباد الدكن ١٣٢٢هـ.
- ٥٢- أذفلد كوليه: المدخل إلى لفلسفة ترجمة د. أبو العلا عفيفى طبعة خامسة
النهضة المصرية ١٩٦٥م.
- ٥٣- أرسطو طاليس: النفس ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى طبعة أولى دار إحياء
الكتب العربية ١٩٤٩م.
- ٥٤- أرسطو طاليس: حرف اللام نشره د. بدوى فى كتاب أرسطو عند العرب
طبعة ثانية وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٨م.
- ٥٥- أرسطو طاليس: الطبيعة تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ج١ ١٩٦٤م- ج٢
١٩٦٥ الدار القومية للطباعة والنشر.
- ٥٦- أرسطو طاليس: المنطق تحقيق د. عبد الرحمن بدوى- دار الكتب المصرية
١٩٤٩م.

٥٧- أرسطو طاليس: الكون والفساد ترجمة أحمد لطفى السيد- دار الكتب المصرية ١٩٣٤م.

٥٨- اسكند (ملا): الجوهرة المنيفة فى شرح وصية الإمام أبى حنيفة طبعة أولى حيدر آباد الدكن ١٣٢١هـ.

٥٩- أفلاطون: جمهورية أفلاطون ترجمة فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م.

٦٠- أفلاطون: محاورات أفلاطون «فيدون»- ترجمة د. زكى نجيب محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٩م.

٦١- إقبال (محمد): تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود طبعة ثانية لجنة التأليف والترجمة ١٩٦٨م.

٦٢- الإسفراينى: التبصير فى الدين- تحقيق زاهد الكوثرى- طبعة ثانية ١٣٧٥هـ.

٦٣- الأشعرى: استحسان الخوض فى علم الكلام طبعة ثانية حيدر آباد الدكن ١٣٤٤هـ.

٦٤- الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق محمد محى الدين النهضة المصرية ١٩٦٩م.

٦٥- الأشعرى: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع تحقيق الأب مكارثى المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٢م نسخة أخرى تحقيق د. غرابة مطبعة مصر ١٩٥٥م.

٦٦- الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة - إدارة الطباعة المنبرية ١٣٤٨هـ.

٦٧- الألبانى (محمد ناصر): العقيدة الطحاوية شرح وتعليق.

٦٨- الاهوانى (د. أحمد فؤاد): فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط طبعة أولى دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٤م.

٦٩- الإيجى (عضد الدين): المواقف مع شرح السيد السند- بولاق مصر ١٣٦٦هـ.

- ٧٠- الباقلائی: البیان عن الفرق بین المعجزة والكرامات والحیل نشره مكارثی المكتبة الشرعية بیروت ١٩٥٨م.
- ٧١- الباقلائی: الإنصاف فیما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به تحقیق زاهد الكوثری الخانجی ١٣٨٢هـ.
- ٧٢- الباقلائی: إعجاز القرآن تحقیق السید أحمد صقر طبعة رابعة دار المعارف مصر.
- ٧٣- الباقلائی: التمهید نشره الأب مكارثی- المكتبة الشرقية بیروت ١٩٥٧م.
- ٧٤- البخاری (علاء الدین): كشف الاسرار أصول فخر الإسلام البزدوی دار الكتاب العربی بیروت ١٣٩٤هـ.
- ٧٥- البزدوی: أصول الدین تحقیق هانز بیتزلینسی دار إحياء الكتب العربية ١٩٦٣م.
- ٧٦- البغدادی (أبی البركات): المعتبر فی الحکمة- حیدر آباد الدکن ١٣٥٨هـ.
- ٧٧- البغدادی (إسماعیل باشا): هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين المجلد الثاني إستانبول ١٩٥٥م.
- ٧٨- البغدادی (عبد القاهر): أصول الدین طبعة ثانية دار الكتب العلمية ١٩٨٠م.
- ٧٩- البغدادی (عبد القاهر): الفرق بین الفرق تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید مكتبة صبیح الأزهر القاهرة.
- ٨٠- البیاضی (كمال الدین أحمد): إشارات المرام من عبارات الإمام تحقیق یوسف عبد الرازق ط. أولى الحلبي ١٣٦٨هـ.
- ٨١- البیهقی (أبی بكر أحمد): الأسماء والصفات طبعة أولى آباد الهند ١٣١٣هـ.
- ٨٢- التفتازانی (د. أبو الرفا): علم الکلام وبعض مشکلاته- دار الثقافة للطباعة والنشر الفجالة ١٩٧٩م.
- ٨٣- التفتازانی (د. أبو الوفا): الإنسان والکون فی الإسلام- دار الثقافة للطباعة والنشر الفجالة ١٩٧٥م.

- ٨٤- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون كلكتا ١٨٦٢م- حقق أجزاء منه د. لطفى عبد البديع الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م.
- ٨٥- الجامى (عبد الرحمن): الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء مطبوع ضمن كتاب أساس التقديس للراى مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨هـ.
- ٨٦- الجرجانى (الشريف بن على): التعريفات- المطبعة المحمدية المصرية ١٣٢١هـ.
- ٨٧- الجوينى (أبو المعالى): الإشادة تحقيق د. محمد يوسف وعلى عبد المنعم- الخانجي ١٩٥٠م.
- ٨٨- الجوينى (أبو المعالى): لمع الأدلة تحقيق د. فوقية حسين طبعة أولى الدار المصرية للتأليف ١٩٦٩م.
- ٨٩- الجوينى (أبو المعالى): العقيدة النظامية تحقيق زاهد الكوثرى- الأنوار ١٣٦٧هـ نسخة أخرى تحقيق أحمد حجازى مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٧٩م.
- ٩٠- الحموى (ياقوت): معجم البلدان المجلد الثالث- ليزج ١٨٨٦م.
- ٩١- الخضرى (محمد): محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية الطبعة العاشرة مطبعة الاستقامة- القاهرة.
- ٩٢- الخياط (أبى الحسين): الانتصار تحقيق نيرج- لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٤٤هـ.
- ٩٣- الدياربرى (أبى الحسن): تاريخ الخميس فى أحوال أنفس نفيس- المطبعة الوهية مصر ١٢٨٣هـ.
- ٩٤- الديلمى (محمد بن الحسن): قواعد المحمدية (الباطنية)- مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٠م.
- ٩٥- الذهبى (عبد الله محمد بن أحمد): مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة وصاحبيه أبى يوسف ومحمد بن الحسن دار الكتاب العربى بمصر.

- ٩٦- الرازى (أبو بكر): رسائل فلسفية جمعها وصححها بول كراوس ١٩٤٩م.
- ٩٧- الرازى (فخر الدين): أساس التقديس - كردستان العملية مصر ١٣٢٨هـ.
- ٩٨- الرازى (فخر الدين): اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين تحقيق د. على سامى النشار النهضة المصرية ١٩٣٨م.
- ٩٩- الرازى (فخر الدين): لوامع البيانات شرح أسماء الله تعالى والصفات تحقيق طه عبد الرؤوف مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٠م.
- ١٠٠- الرازى (فخر الدين): محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين طبعة أولى المطبعة الحسنية المصرية.
- ١٠١- الرازى (فخر الدين): معالم أصول الدين بهامش محصل أفكار المتقدمين.
- ١٠٢- الرازى (فخر الدين): أسرار التنزيل تحقيق عبد القادر أحمد- دار المسلم.
- ١٠٣- الزيدى: إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين طبعة القاهرة.
- ١٠٤- الزركلى (خير الدين): الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ج٧ طبعة ثانية.
- ١٠٥- الزمخشري: الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ج١ الحلبي مصر ١٣٨٥هـ.
- ١٠٦- الزيدى (أبى الحسن أحمد): إثبات نبوة النبى ﷺ تحقيق خليل أحمد إبراهيم- دار التراث العربى والنشر القاهرة ١٩٧٩م.
- ١٠٧- السبكى (تاج الدين): طبقات الشافعية الكبرى الطبعة الأولى- المطبعة الحسنية المصرية.
- ١٠٨- السمعانى: الأنساب نشرة مرجليوت- طبعة لندن ١٩١٢م.
- ١٠٩- السيوطى (جلال الدين): الإتقان فى علوم القرآن- مطبعة حجازى بالقاهرة.

- ١١٠- السيوطى (جلال الدين): تاريخ الخلفاء- دار الفكر ١٣٩٤هـ.
- (١١١) الشنيطى (د. محمد فتحى): المعرفة- دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٨١م.
- ١١٢- الشهرستانى: نهاية الإقدام تحقيق الفرد جيوم دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت ١٩٧٥م.
- ١١٣- الشهرستانى: الملل والنحل على هامش الفصل فى الأهواء لابن حزم- مصر ١٩٦٩م.
- ١١٤- الصابونى (نور الدين): البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين تحقيق د. فتح الله خليف - دار المعارف.
- ١١٥- الطوسى (نصر الدين): تلخيص المحصل- بهامش محصل أفكار المتقدمين للراى- المطبعة الحسينية المصرية.
- ١١٦- الطويل (د. توفيق): أسس الفلسفة الطبعة الثالثة- مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨م.
- ١١٧- العثمان (د. عبد الكريم): الدراسات النفسية عند المسلمين طبعة ثانية- مكتبة وهبة القاهرة ١٩٨١م.
- ١١٨- العراقى (د. محمد عاطف): ثورة العقل فى الفلسفة العربية- طبعة ثانية- دار المعارف مصر ١٩٧٥م.
- ١١٩- العراقى (د. محمد عاطف): الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل طبعة أولى دار المعارف مصر ١٩٧٩م.
- ١٢٠- العراقى (د. محمد عاطف): تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية طبعة ثالثة دار المعارف مصر ١٩٧٦.
- ١٢١- العراقى (د. محمد عاطف): النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد طبعة أولى دار المعارف مصر ١٩٨٠م.
- ١٢٢- العراقى (د. محمد عاطف): المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد طبعة أولى دار المعارف مصر ١٩٨٠م.

- ١٢٣- العراقي (د. محمد عاطف): الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا دار المعارف مصر.
- ١٢٤- العسكري (أبو هلال): الأوائل تحقيق محمد السيد الوكيل- مطبعة دار أمل طنجة المغرب الأقصى.
- ١٢٥- العسلي (خالد): جهنم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي- المكتبة الأهلية بغداد ١٩٦٥م.
- ١٢٦- العقاد (عباس محمود): الله- طبعة ثانية- دار المعارف مصر.
- ١٢٧- العوا (د. عادل): الكلام والفلسفة - مطبعة جامعة دمشق ١٣٨١هـ.
- ١٢٨- الغزالي (أبو حامد): قانون التأويل تحقيق: زاهد الكوثري- مطبعة الأنوار ١٣٥٩هـ.
- ١٢٩- الغزالي (أبو أحمد): إحياء علوم الدين- دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.
- ١٣٠- الغزالي (أبو حامد): المنقذ من الضلال بهامش الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي- مطبعة محمد علي صبيح.
- ١٣١- الغزالي (أبو حامد): إجماع العوام عن علم الكلام بهامش الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي مطبعة محمد علي صبيح.
- ١٣٢- الغزالي (أبو حامد): المضمون به على غير أهله بهامش الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي مطبعة محمد علي صبيح.
- ١٣٣- الغزالي (أبو حامد): الاقتصاد في الاعتقاد تحقيق د. عادل العوا- دار الأمانة بيروت ١٩٦٩م.
- ١٣٤- الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا طبعة سادسة دار المعارف بمصر.
- ١٣٥- الغزالي (أبو حامد): محك النظر في المنطق- دار النهضة الحديثة بيروت ١٩٦٦م.
- ١٣٦- الغزالي (أبو حامد): منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف مصر ١٩٦١م.

- ١٣٧- الغزالي (أبو حامد) تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا طبعة سادسة دار المعارف مصر.
- ١٣٨- الغوايى (مصطفى): تاريخ الفرق الإسلامية- طبعة أولى- المكتبة الحسنية ١٩٤٨م
- ١٣٩- الفارابى: الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية- ليدن- بريل ١٨٩٠م.
- ١٤٠- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة- الطبعة الأولى- مطبعة النيل بمصر.
- ١٤١- الفارابى: إحصاء العلوم تحقيق د. عثمان أمين- طبعة ثالثة الانجلو المصرية ١٩٦٨م.
- ١٤٢- القارى (ملاعلى): شرح الفقه الأكبر طبعة أولى- مطبعة التقدم بمصر ١٣٢٣هـ.
- ١٤٣- القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة طبعة أولى- مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٩م.
- ١٤٤- القرشى (أبو الوفا): الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية- الطبعة الأولى حيدر آباد الدكن بدون تاريخ حقق أجزاء منه د. عبد الفتاح الحلو الجزء الأول والثانى- دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٧٨.
- ١٤٥- القشبرى (عبد الكريم): الرسالة القشبرية تحقيق د. عبد الحليم محمود- محمود بن الشريف - دار الكتب الحنفية.
- ١٤٦- الكردستانى (عبد القادر): تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام- المطبعة الأميرية بولاق الجزء الأول ١٣١٨هـ والثانى ١٣١٩هـ.
- ١٤٧- الكلاباذى (أبو بكر محمد): التعريف لمذهب أهل التصوف تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي إحياء الكتب العربية ١٩٦٠م.
- ١٤٨- الكندى: رسائل الكندى الفلسفية حققها د. محمد عبد الهادى: أبو ريدة- مطبعة الاعتماد ١٩٥٠م.

- ١٤٩- الكنوى (محمد عبد الحى): الفوائد البهية فى تراجم الحنفية- القاهرة ١٣٢٤هـ.
- ١٥٠- المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر فى التاريخ الجزء الثانى المطبعة البهية المصرية ١٣٤٦هـ.
- ١٥١- المقبلى (صالح بن مهدى): العلم الشامخ فى إشار الحق على الآباء والمشايع- الطبعة الأولى مصر ١٣٢٨هـ.
- ١٥٢- المقدسى: أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم- طبعة ليدن ١٩٠٦م.
- ١٥٣- المقرئى (نقى الدين أحمد): إمتاع الأسماع تحقيق محمود محمد شاكر- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١م.
- ١٥٤- المقرئى (نقى الدين أحمد): المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئية- مؤسسة الحلبي وشركاه.
- ١٥٥- المكى (شهاب الدين بن حجر): الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم- مطبعة السعادة مصر.
- ١٥٦- الملطى (ابن الحسين): التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع- استانبول ١٩٣٦.
- ١٥٧- الموسوى: من الكندى إلى ابن رشد طبعة أولى ١٩٧٢.
- ١٥٨- النسفى (أبو المعين): بحر الكلام كردستان العلمية ١٣٢٩هـ.
- ١٥٩- النسفى (عمر): العقائد وشروحها للتفتازانى وحاشية الكستلى والخيالى والبهشتى دار سعادة ١٣٢٩هـ.
- ١٦٠- النشار (د. على سامى): مناهج البحث عندى مفكرى الإسلام طبعة رابعة دار المعارف مصر ١٩٧٨م.
- ١٦١- النشار (د. على سامى): نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام طبعة ثانية دار المعارف مصر.
- ١٦٢- النيسابورى (ابن رشيد): فى التوحيد تحقيق د. عبد الهادى أبو ريذة مطبعة دار الكتب ١٩٦٩م.
- ١٦٣- أمير على (سيد): روح الإسلام ترجمة أمين محمود الشريف الألف كتاب ١٩٦٣م.

- ١٦٤- أمين (أحمد) ظهر الإسلام الطبعة الخامسة النهضة المصرية ١٩٧٨ م.
- ١٦٥- أمين (د. عثمان): رائد الفكر المصرى محمد عبده الطبعة الثانية الأنجلو المصرية ١٩٦٥ م.
- ١٦٦- أمين (د. عثمان): الفلسفة الرواقية- الأنجلو المصرية ١٩٧١ م.
- ١٦٧- باسيل (فيكتور): منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي- دار الكتاب اللبناني بيروت.
- ١٦٨- بدوى (د. عبد الرحمن): شخصيات قلقة فى الإسلام طبعة ثالثة- وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٨ م.
- ١٦٩- بدوى (د. عبد الرحمن): مذاهب الإسلاميين بين المعتزلة والأشاعرة الجزء الأول دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٥ م.
- ١٧٠- (د. عبد الرحمن): الإفلاطونية المحدثة مجموعة حققها وقدم لها وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧ م.
- ١٧١- بدوى (د. عبد الرحمن): أفلوطين عند العرب وكالة النهضة المصرية- القاهرة ١٩٦٦ م.
- ١٧٢- بروكلمان: تاريخ الأدب العربى جزء ترجمة السيد يعقوب رمضان عبد التواب- دار المعارف ١٩٧٥ م.
- ١٧٣- بئيس: مذهب الذرة عند المسلمين ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة- لجنة التأليف والترجمة ١٩٤٦ م.
- ١٧٤- تامر (عارف): القرامطة أصلهم نشأتهم تاريخهم حروبهم منشورات مكتبة الحياة بيروت ١٩٧٩ م.
- ١٧٥- ثامسطوس: شرح لحرف اللام نشره الدكتور بدوى كتابة أرسطو عند العرب.
- ١٧٦- جار الله (زهدي): المعتزلة منشورات النادى العربى بانا ١٩٤٧ م.
- ١٧٧- جلى (ملا كاتب): كشف الظنون عن أسامى الكتب طبعة أولى دار سعادت ١٣١٠ هـ.

- ١٧٨- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين طبعة ثانية دار الكتاب العربى بمصر.
- ١٧٩- حسين (د. فوقية): الجوينى إمام الحرمين سلسلة أعلام الفكر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- ١٨٠- خليف (د. فتح الله): فخر الدين الرازى- دار الجامعات المصرية الإسكندرية ١٩٧٧م.
- ١٨١- دراز (محمد عبد الله): دستور الأخلاق فى القرآن ترجمة عبد الصبور شاهين طبعة أولى مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٣.
- ١٨٢- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د. عبد الهادى أبو ريدة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧م.
- ١٨٣- ديكارت: التأملات ترجمة د. عثمان أمين طبعة ثانية دار الكتاب المصرى ١٩٥٦م.
- ١٨٤- زاده (عبد الرحيم على): نظم الفوائد وجميع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدي والاشعرية المطبعة الأدبية القاهرة ١٣١٧هـ.
- ١٨٥- زاباور: معجم الأنساب والأسرات الحاكمة فى التاريخ الإسلامى أخرجه د. زكى محمد حسن/ حسن أحمد محمود وآخرين مطبعة جامعة فؤاد الأول ١٩٥١م.
- ١٨٦- سيزكلين (فؤاد): تاريخ التراث العربى ترجمة فهمى أبو الفضل دار الكتاب العربى مصر ١٩٧١م.
- ١٨٧- صبحى (د. أحمد محمود): الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى- العقليون والزوقيون دار المعارف المصرية.
- ١٨٨- صبحى (د. أحمد محمود): التصوف الإسلامى إيجابياته وسلبياته مجلة عالم الفكر المجلد السادس الكويت ١٩٧٥م.
- ١٨٩- صبحى (د. أحمد محمود): فى علم الكلام ودراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين المعتزلة والاشاعرة مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية ١٩٧٨م.

- ١٩٠- صبحى (د. أحمد محمود): الزيدية منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٨٠م.
- ١٩١- صديقى (مظهر الدين): الإسلام الصراط المستقيم ج٢ الفصل الثامن مكتبة الحياة بيروت مع مؤسسة فرانكلين ١٩٦٣م.
- ١٩٢- عبد الجبار (ابن الحسن): المغنى فى أبواب العدل والتوحيد ٢٠ جزءاً عشر منها على ١٤ جزء، نشرتها وزارة الثقافة المصرية من مجموعة تراثنا حققتها لجنة بإشراف ومراجعة د. طه حسين، إبراهيم مذكور شرح الأصول.
- ١٩٣- عبد الجبار (ابن الحسن): شرح الأصول الخمسة تحقيق د. عبد الكريم عثمان طبعة أولى وهبة القاهرة ١٩٦٥م.
- ١٩٤- عبد الجبار (ابن الحسن): المجموع فى المحيط بالتكليف ج١ نشره الأب جين يوسف المطبعة الكاثوليكية بيروت.
- ١٩٥- عبد الرازق (مصطفى) الدين والوحى والإسلام دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥م، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية طبعة ثالثة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- ١٩٦- عبده (الإمام محمد): رسالة التوحيد تعليق رشيد رضا الطبعة السابعة عشرة دار المنار ١٣٧٦هـ تفسير جزء عم مطبعة محمد على صبيح القاهرة ١٩٧٦م.
- ١٩٧- عزام (د. عبد الوهاب): محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره طبعة ثانية الدار العلمية بيروت ١٩٧٢م.
- ١٩٨- غرابة (د. حمودة): أبو الحسن الأشعري مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٧٣هـ.
- ١٩٩- غنى (قاسم): تاريخ التصوف فى الإسلام ترجمة صادق نشأت النهضة المصرية ١٩٧٢م.
- ٢٠٠- قاسم (د. محمود): نظرية المعرفة عند ابن رشد الأنجلو المصرية.
- ٢٠١- قنصوة (صلاح): فلسفة العلم دار الثقافة للطباعة والنشر الفجالة ١٩٨١م.

- ٢٠٢- قفوائى: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ترجمة د. صبحى صالح، د. فريد جبر - طبعة أولى دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٧م.
- ٢٠٣- كانط: نقد العقل العملى ترجمة أحمد الشيبانى دار البقظة العربية بيروت ١٩٦٦م.
- ٢٠٤- كبرى زاده (طاش): مفتاح السعادة كجـ٢ تحقيق كامل كامل وآخرين دار الكتب الحديثة.
- ٢٠٥- كحالة (عمر رضا): معجم المؤلفين تراجم لمصنفى الكتب العربية جـ١ مطبعة الترخى بدمشق ١٣٨٠هـ.
- ٢٠٦- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية طبعة خاصة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦م.
- ٢٠٧- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط دار المعارف ١٩٦٥.
- ٢٠٨- ماجد (د. فخرى): أرسطو المعلم الأول طبعة ثانية الأهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٧٧.
- ٢٠٩- متز (آدم): الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع ترجمة عبد الهادى أبو ريدة لجنة التأليف ١٩٤٧م.
- ٢١٠- مجيب (د. حسن المصرى): إقبال بين المصلحين الإسلاميين الانجلو ١٩٨١م.
- ٢١١- محمود (د. عبد القادر): الفلسفة الصوفية فى الإسلام دار الفكر العربى طبعة أولى ١٩٦٧م.
- ٢١٢- محمود (د. عبد القادر): الفكر الإسلامى والفلسفة المعارضة فى القديم والحديث قسم التأليف والترجمة والنشر جامعة الخرطوم طبعة أولى ١٩٧١م.

- ٢١٣- مختار (د. سهير): التجسيم عند المسلمين - مذهب الكرامية. طبعة أولى الإسكندرية للطباعة ١٩٧١م.
- ٢١٤- مذكور (د. إبراهيم): المنهج الأرسطى والعلوم الفقهية والكلامية ترجمة حامد مجلة الثقافة عدد ٦ فبراير ١٩٦٥م.
- ٢١٥- مذكور (د. إبراهيم): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج١ طبعة ثانية دار المعارف ١٩٦٧م.
- ٢١٦- مذكور (د. إبراهيم): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج٢ دار المعارف ١٩٧٦م.
- ٢١٧- موسى (د. جلال): نشأة الأشعرية وتطورها طبعة أولى دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٥م.
- ٢١٨- موسى (د. محمد يوسف): بين الدين والفلسفة ورأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط طبعة ثانية دار المعارف مصر ١٩٦٨م.
- ٢١٩- نصرى (د. البير): أهم الفرق السياسية والكلامية المطبعة الكاثوليكية بيروت.
- ٢٢٠- نصرى (د. البير): فلسفة المعتزلة الرابطة ١٩٥١م.
- ٢٢١- نكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة د. أبو العلا عفيفى مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٩م.
- ٢٢٢- هويدى (د. يحيى): دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية النهضة العربية القاهرة ١٩٧٢م.

- 1- Edward, G. Bowne: A hand list of the Muhammadan Manuscripts in the library of the university of Cambridge, 1900
- 2- Edward, G. Browne: A supplementary hand list of the Muhammadan manuscripts in the libraries of the university and colleges of Cambridge 1922.
- 3- Huges: Dictionary of Islam London, 1885
- 4- K. G. Saiyidain: Iqbal's educational philosophy Lahore,
- 5- Khalifa Abdul hakim: Islamic ideology, Lahore,
- 6- Khalifa F, A, N.: A study on Fakhr al Din al Razi and his controversies in Transoxiana, Dar al Machreq, Editeurs, Beyrouth, 1966.
- 7- Macdonald: Development of Muslim theology.... Lahore, 1903
- 8- Majid Fahry: A history of Islamic philosophy, Columbia university press, 1970, New York and London
- 9- Seyyed Hassein Nasr: Ideals and realities of Islam, London, 1979.
- 10- Sharif, M. M. : A history of Muslim philosophy, see Ayyub Ali's article in Tahawism, P. 244- 259 and article on Maturidism, P. 259- 273, Vol, 1, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.
- 11- Tritton: Muslim Theology Luzac Company, 1947.
- 12- Wensinck: The Muslim Creed Cambridge, 1932.
- 13- Watt, Montgomery: Free will and Predestination in early Islam Luzac, 1948
- 14- Watt, Montgomery: Islamic philosophy and Theology, University of Edinburgh, 1964.
- 15- Encyclopaedia of Islam Vol. III, Art al Maturidi.
- 16- Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. II.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
إهداء	٣
مقدمة	٥

الفصل الأول

حياة الماتريدى

(١١ - ٣٢)

أولاً: اسمه ولقبه ونسبه	١٣
ثانياً: أحوال البيئة السياسية والفكرية وأحوال العصر	١٦
ثالثاً: شيوخ الماتريدى	١٩
رابعاً: الصلة بين أبى حنيفة والماتريدى	٢٠
خامساً: مؤلفات الماتريدى	٢٣
سادساً: ثقافة الماتريدى	٢٩
سابعاً:	٣١

الفصل الثانى

المعرفة

(٣٣ - ٨٧)

تمهيد	٣٥
أولاً: معنى العلم والمعرفة عند الماتريدى	٣٥
ثانياً: أهل العلم بالكلى وبحقائق الأشياء أم بالجزئى وظواهر الأشياء؟ ..	٣٧
ثالثاً: العلم والظن	٣٩
رابعاً: أقسام المعرفة	٤٠

٤٣	خامساً: المعرفة موضوعية أم ذاتية
٤٥	سادساً: طرق المعرفة
٥٥	سابعاً: المعرفة الدينية وضرورة الاجتهاد فى مسائل الدين
٦٣	ثامناً: مناهج النظر عند الماتريدى
٧٥	تاسعاً: أسباب قصور المعرفة
٧٩	عاشرًا: المصدر الارسطى والإسلامى فى نظرية المعرفة عند الماتريدى

الفصل الثالث

إثبات حدوث العالم

وجود الله ووحدانيته

(٨٩ - ١٥٠)

٩١	القسم الأول: حدوث العالم عند الماتريدى
١٢١	القسم الثانى: وجود الله تعالى ووحدانيته

الفصل الرابع

صفات الله تعالى وأفعاله

(١٥١ - ٢٣٨)

١٥٣	القسم الأول: الصفات
٢٢٣	القسم الثانى: أفعال الله تعالى

الفصل الخامس

خلق أفعال العباد

(٢٣٩ - ٣٢٥)

٢٤١	القسم الأول: عرض الماتريدى لأراء الفرق فى خلق الأفعال وموقفه منها
٢٦٥	القسم الثانى: القدرة وما يتصل بها من وسائل
٣٠٢	القسم الثالث: الإرادة

القسم الرابع: القضاء والقدر ٣١٨

الفصل السادس

السمعيات

(٣٢٧ - ٣٩٧)

القسم الأول: النبوة ٣٢٩

القسم الثاني: الإيمان ٣٥٤

الفصل السابع

الخلاف بين الماتريدي

والأشعري والمعتزلة

(٣٩٩ - ٤٢٢)

أولاً: الخلاف بين الماتريدي والأشعري ٤٠١

ثانياً: الخلاف بين الماتريدي والمعتزلة ٤١٥

ثالثاً: موقف الماتريدي: هل هو أشعري أم معتزلي ٤٢١

خاتمة ٤٢٣

قائمة المراجع ٤٣٣

الفهرس ٤٥٣

